MICHEL FOUCAULT.
STORIA DELLA FOLLIA NELL'ETA' CLASSICA.
Con l'aggiunta di LA FOLLIA, L'ASSENZA DI OPERA e IL MIO CORPO, QUESTO FOGLIO, QUESTO FUOCO.
Traduzione di Franco Ferrucci prefazione e appendici tradotte da Emilio Renzi e Vittore Vezzoli.
1972 Editions Gallimard. 1973, R.C.S. Rizzoli, B.U.R. 1976. Proprietà letteraria riservata.
Titolo originale dell'opera: HISTOIRE DE LA FOLIE A L'AGE CLASSIQUE suivi de MON CORPS, CE PAPIER, CE FEU et LA FOLIE, L'ABSENCE D'OEUVRE.

NOTA DI COPERTINA.

'Storia della follia nell'età classica' non è non soltanto una profonda analisi storica di come siano sorte la segregazione e la repressione dei pazzi nei manicomi ma anche un raffinato studio umanistico-letterario sulla follia'.
Ferrante Azzali, ("Il Resto del Carlino").

Foucault costruisce lo fenomenologia storica e strutturale della follia nella fase cruciale di trapasso dal tardo Medioevo ai prodromi della rivoluzione industriale. Nell'età medievale, infatti, il folle, pur incarnando con lo sua patologia devianza e trasgressione, era nondimeno ammesso ai margini della comunità. Ma al declino del Medioevo i pazzi cominciano a essere rimossi dalla comunicazione sociale con le comunità dei savi che producono, obbediscono o comandano. Da questo momento si costituisce la 'criminalizzazione' della follia, la sua segregazione e repressione nel manicomio.

Michel Foucault (Poitiers 1926 - Parigi 1984) è stato uno dei grandi protagonisti della cultura francese ed europea della seconda metà del nostro secolo. Tra le sue opere: "Le parole e le cose" (1966), "Nascita della clinica" (1969), "L'archeologia del sapere" (1969), "Sorvegliare e punire" (1976), "Io, Pierre Rivière" (1976), "Microfisica del potere" (1977), "La volontà di sapere" e infine "L'uso dei piaceri", questi due ultimi dedicati alla storia della sessualità.

SOMMARIO.

STORIA DELLA FOLLIA NELL'ETA' CLASSICA
con l'aggiunta di
LA FOLLIA, L'ASSENZA DI OPERA
e
IL MIO CORPO, QUESTO FOGLIO, QUESTO FUOCO.

PREFAZIONE.

Dovrei, per questo libro già vecchio, scrivere una nuova prefazione. Confesso di non averne affatto voglia. Avrei un bel provarmici: finirei certamente col volerlo giustificare per quel che era e per reinscriverlo, nella misura del possibile, nell'oggi. Possibile o no, abile o no, non sarebbe onesto. Non sarebbe soprattutto conforme a quel che deve essere, rispetto a un libro, la riserva di chi l'ha scritto. Un libro si produce, avvenimento minuscolo, piccolo oggetto maneggevole. A da questo momento preso in un gioco senza posa di ripetizioni; i suoi doppi, attorno e lontano da lui, si moltiplicano; ciascun lettore gli dà, per un istante, un corpo impalpabile e unico; frammenti circolano, che sono fatti passare per lui, che si dice lo contengano quasi tutto e nei quali alla fine gli capita di trovar rifugio; i commenti lo raddoppiano: altri discorsi in cui deve infine apparire lui stesso, riconoscere le cose che ha rifiutato di dire, liberarsi di quel che, rumorosamente, fingeva di essere. La riedizione in un altro tempo, in un altro luogo, è daccapo uno di questi doppi: né completa illusione né completa identità.
Per chi scrive il libro, grande è la tentazione di dettar legge a tutto quello sfarfallamento di simulacri, di prescriver loro una forma, provvederli di una identità, imporgli un contrassegno che dia a tutti un certo valore costante. “Sono l'autore; mirate il mio volto o il mio profilo; ecco a che cosa dovranno rassomigliare tutte quelle figure raddoppiate che circoleranno sotto il mio nome; quelle che se ne allontaneranno, non varranno nulla, e il valore delle altre, è dal grado di rassomiglianza che voi potrete giudicarlo. Io sono il nome, la legge, l'anima, il segreto, la bilancia di tutti quei doppi”. Scrive così la Prefazione, atto primo mediante il quale inizia a stabilirsi la monarchia dell'autore, dichiarazione di tirannia: la mia intenzione deve essere il vostro precetto; la vostra lettura, le analisi, le critiche, voi le piegherete a quel che io ho voluto fare, e sforzatevi di capire la mia modestia: quando parlo dei limiti della mia impresa, intendo limitare la vostra libertà. Sono il monarca delle cose che ho detto, su cui conservo una eminente sovranità: quella della mia intenzione e del senso che ho voluto loro attribuire.
Mi piacerebbe che un .libro, almeno dalla parte di chi l'ha scritto, non fosse nient'altro che le frasi con cui è fatto; che non si sdoppiasse in quel primo simulacro di se stesso che è una prefazione, e che pretenda di imporre la propria legge a tutti coloro che negli anni a venire potranno essere formati da lui. Vorrei che questo oggetto-avvenimento, quasi impercettibile fra tanti altri, si ricopiasse, si frammentasse, si ripetesse, si simulasse, si raddoppiasse, sparisse infine senza che la persona cui è capitato di produrlo possa mai rivendicare il diritto di esserne il maestro, di imporre quel che voleva dire, n, di dire quel che doveva essere. In breve, mi piacerebbe che un libro non si assegnasse da s, quello statuto di testo cui la pedagogia o la critica sapranno ricondurlo; ma che avesse la scioltezza di presentarsi come discorso: battaglia e, insieme, arma, strategia e urto, lotta e trofeo o ferita, congiunture e vestigia, incontro irregolare e scena ripetibile.
Questo è il motivo per cui alla richiesta che mi è stata fatta di scrivere per questo titolo di nuovo

edito una nuova prefazione, non ho potuto rispondere se non una cosa: sopprimiamo allora la precedente. L'onestà sarà questa. Non cerchiamo né di giustificare questo vecchio libro né di reinscriverlo oggi; la serie di avvenimenti cui appartiene e che sono la sua vera legge, è tutt'altro che conclusa. Quanto alla novità non fingiamo di scoprirvela come una riserva segreta, come una ricchezza al primo colpo non scorta: è fatta unicamente delle cose che sono state dette sul suo conto, e degli avvenimenti nei quali è stato coinvolto.
Mi limiterò ad aggiungere due testi: il primo, già pubblicato, in cui commento una frase che avevo detto un po' alla cieca, “la follia, l'assenza di opera”; l'altro inedito in Francia, in cui cerco di rispondere a una notevole critica di Derrida.
- Ma avete fatto una prefazione.
- Almeno è breve.

PARTE PRIMA.

1.
“STULTIFERA NAVIS”.

Alla fine del Medioevo la lebbra sparisce dal mondo occidentale. Ai margini della comunità, alle porte delle città, si aprono come dei grandi territori che non sono più perseguitati dal male, ma che sono lasciati sterili e per lungo tempo abbandonati. Per secoli e secoli queste distese apparterranno all'inumano. Dal quattordicesimo al diciassettesimo secolo aspetteranno e solleciteranno, attraverso strani incantesimi, una nuova incarnazione del male, un'altra smorfia della paura, magie rinnovate di purificazione e di esclusione.
A partire dall'Alto Medioevo fino al termine delle Crociate, i lebbrosari avevano moltiplicato le loro città maledette su tutta la superficie dell'Europa. Secondo Mathieu Paris, in tutto il mondo cristiano ce ne sarebbero stati fino a diciannovemila (1). In ogni caso, verso il 1266, quando Luigi Settimo stabilisce per la Francia il regolamento dei lebbrosari, ne vengono recensiti più di duemila. Ce ne furono fino a quarantatré nella sola diocesi di Parigi; si contava Bourgle-Reine, Corbeil, Saint-Valère, e il sinistro Champ-Pourri; si contava anche Charenton. I due più grandi si trovavano nelle immediate vicinanze di Parigi - Saint-Germain e Saint-Lazare (2) -: ritroveremo i loro nomi nella storia di un altro male. Il fatto è che a partire dal quindicesimo secolo il vuoto si fa dappertutto: Saint-Germain, a partire dal secolo seguente, diventa una casa per giovani corrigendi; e prima di san Vincenzo non c'è già più a Saint-Lazare che un solo lebbroso, “il signor Langlois, avvocato alla corte laica”. Il lebbrosario di Nancy, che figurò tra i più grandi d'Europa, ospita solo quattro malati, sotto la reggenza di Maria dei Medici. Secondo i "Mémoires" di Catel, ci sarebbero stati ventinove ospedali a Tolosa verso la fine dell'epoca medievale; sette erano lebbrosari; ma all'inizio del diciassettesimo secolo se ne trovano menzionati solo tre: Saint-Cyprien, Arnaud-Bernard e Saint-Michel (3). Si ama celebrare la sparizione della lebbra: nel 1635 gli abitanti di Reims fanno una processione solenne per ringraziare Dio di aver liberato la loro città da questo flagello (4).
Ormai da un secolo il potere regio aveva iniziato a controllare e a riorganizzare l'immensa fortuna rappresentata dai beni fondiari dei lebbrosari; con un decreto del 19 dicembre 1543 Francesco Primo ne aveva fatto fare il censimento e l'inventario “per rimediare al gran disordine che era allora negli spedali de' lebbrosi”; a sua volta Enrico Quarto prescrive in un editto del 1606 una revisione

dei conti e destina “i denari ricavati da questa ricerca al mantenimento dei gentiluomini poveri e dei soldati invalidi”. Stessa domanda di controllo il 24 ottobre 1612, ma ora si pensa di utilizzare i proventi abusivi per il nutrimento dei poveri (5).
Di fatto la questione dei lebbrosari non fu risolta in Francia prima della fine del diciassettesimo secolo; e l'importanza economica del problema suscita più di un conflitto. Non c'erano ancora, nel 1677, quarantaquattro lebbrosari nella sola provincia del Delfinato (6)ì Il 20 febbraio 1672 Luigi Quattordicesimo concede agli ordini di Saint-Lazare e di Mont-Carmel i beni di tutti gli ordini ospedalieri e militari; li si incarica di amministrare i lebbrosari del regno (7). Circa vent'anni dopo, l'editto del 1672 è revocato, e, con una serie di misure scaglionate dal marzo 1693 al luglio 1695, i beni dei lebbrosari dovranno essere ormai destinati ad altri ospedali e alle istituzioni di assistenza. I pochi lebbrosi che sono dispersi nelle milleduecento case ancora esistenti qua e là saranno raggruppati a Saint-Mesmin vicino a Orléans (8). Queste prescrizioni sono applicate dapprima a Parigi, dove il parlamento trasferisce i proventi in questione alle istituzioni dell'H“pital général; l'esempio viene imitato dalle giurisdizioni provinciali; Tolosa destina i beni dei suoi lebbrosari all'Ospedale degli incurabili (1696); quelli di Beaulieu in Normandia passano all'H“tel-Dieu di Caen; quelli di Voley sono concessi all'ospedale di Sainte-Foy (9). Solo con Saint-Mesmin, il recinto dei Ganets presso Bordeaux rimarrà come testimonio.
Per un milione e mezzo di abitanti, nel dodicesimo secolo, l'Inghilterra e la Scozia avevano aperto, solo esse, duecentoventi lebbrosari. Ma già nel quattordicesimo secolo il vuoto comincia a scavarsi; nel momento in cui Riccardo Terzo ordina un'inchiesta sull'ospedale di Ripon - siamo nel 1342 - non ci sono più lebbrosi, ed egli concede ai poveri i beni della fondazione. L'arcivescovo Puisel aveva fondato alla fine del dodicesimo secolo un ospedale in cui, nel 1434, due soli posti erano riservati ai lebbrosi, e nel caso in cui fossero stati trovati (10). Nel 1348 il grande lebbrosario di Saint-Alban non ospita più che tre malati; l'ospedale di Romenal nel Kent è abbandonato ventiquattro anni più tardi per mancanza di lebbrosi. A Chatam, il lebbrosario di Saint-Barth,lemy fondato nel 1078 era stato uno dei più importanti d'Inghilterra; sotto Elisabetta, non vi si mantenevano più che due persone; infine viene soppresso nel 1627 (11).
Notiamo la stessa regressione della lebbra in Germania, forse un po' più lenta; e anche la stessa conversione dei lebbrosari, sollecitata, come in Inghilterra, dalla Riforma che affida all'amministrazione delle città le opere di beneficenza e gli istituti ospedalieri; è quanto avviene a Lipsia, a Monaco, ad Amburgo. Nel 1542 i beni dei lebbrosari dello Schleswig-Holstein sono trasferiti agli ospedali. A Stoccarda il rapporto di un magistrato indica che nel 1589, già da cinquant'anni, non ci sono più lebbrosi nella casa loro destinata. A Lipplingen il lebbrosario è ben presto popolato da incurabili e da folli (12).
Strana sparizione, che non fu certamente l'effetto a lungo cercato di oscure pratiche mediche, ma il risultato spontaneo di quella segregazione, e la conseguenza inoltre, dopo la fine delle Crociate, della rottura con i focolai d'infezione orientali. La lebbra si ritira, lasciando senza occupazione quei luoghi miserabili e quei riti che non erano affatto destinati a sopprimerla, ma a mantenerla in una distanza consacrata, a fissarla in un'esaltazione inversa. Ciò che resterà certo più a lungo della lebbra e che si manterrà ancora in un'epoca in cui, già da molti anni, i lebbrosari saranno vuoti, sono i valori e le immagini che si erano legati al personaggio del lebbroso; è il significato di quella esclusione, l'importanza di quell'immagine insistente e temibile che non viene allontanata senza aver tracciato un cerchio sacro intorno ad essa.
Se il lebbroso viene ritirato dal mondo e dalla comunità della Chiesa visibile, la sua esistenza manifesta pur sempre Dio, poiché al tempo stesso indica la sua collera e mostra la sua bontà: “Amico mio”, dice il rituale della Chiesa di Vienna, “Nostro Signore vuole che tu sia infetto da

questa malattia, e ti fa una grande grazia quando ti vuole punire dei peccati che hai commesso in questo mondo”. E nel momento stesso in cui è trascinato fuori dalla Chiesa "gressu retrogrado" per opera del prete e dei suoi assistenti, gli si assicura che egli testimonia ancora per Dio: “E benché tu sia separato dalla Chiesa e dalla compagnia dei Sani, tuttavia non sei separato dalla grazia di Dio”. I lebbrosi di Brueghel assistono da lontano, ma in eterno, a quell'ascesa al Calvario nella quale tutto un popolo accompagna il Cristo. E, testimoni ieratici del male, essi acquistano la salvezza in e per mezzo di questa stessa esclusione: in una strana reversibilità che si oppone a quella dei meriti e delle preghiere, essi sono salvati dalla mano che non si tende. Il peccatore che abbandona il lebbroso sulla porta gli offre la salvezza. “Per la qual cosa abbi pazienza nella tua malattia; perché Nostro Signore non ti disprezza affatto a causa della tua malattia, non ti separa affatto dalla sua compagnia; ma se hai pazienza sarai salvo, come lo fu il lebbroso che morì davanti al castello del nuovo ricco e che fu portato dritto in paradiso (13)”. L'abbandono è per lui una forma di salvezza; la sua esclusione gli offre un'altra forma di comunione.
Sparita la lebbra, cancellato o quasi il lebbroso dalle memorie, resteranno queste strutture. Spesso negli stessi luoghi, due o tre secoli più tardi, si ritroveranno stranamente simili gli stessi meccanismi di esclusione. Poveri, vagabondi, corrigendi e “teste pazze” riassumeranno la parte abbandonata dal lebbroso e vedremo quale salvezza ci si aspetta da questa esclusione, per essi e per quelli stessi che li escludono. Con un senso tutto nuovo e in una cultura molto differente, le forme resisteranno: soprattutto quella importante di una separazione rigorosa che è esclusione sociale ma reintegrazione spirituale.

Ma non anticipiamo.
Dapprima furono le malattie veneree che dettero il cambio alla lebbra. Tutt'a un tratto, alla fine del quindicesimo secolo, succedono alla lebbra come per diritto ereditario. Esse vengono accolte in numerosi ospedali per lebbrosi: sotto Francesco Primo si tenta dapprima di sistemarle nell'ospedale della parrocchia di Saint-Eustache, poi in quello di Saint-Nicolas, che tempo addietro erano stati lebbrosari. In due riprese, sotto Carlo Ottavo, poi nel 1559, erano state loro destinate, a Saint-Germain-des-Prés, diverse baracche e stamberghe utilizzate un tempo per i lebbrosi (14). I malati divengono ben presto così numerosi che bisogna pensare di costruire altri edifici “in certi luoghi spaziosi della nostra città e dei nostri sobborghi, segregati dai vicini (15). E' nata una nuova lebbra che prende il posto della prima. Non senza difficoltà, d'altra parte, né conflitti. Perché gli stessi lebbrosi hanno il loro spavento.
Essi provano ripugnanza ad accogliere questi nuovi venuti nel mondo dell'orrore: “Est mirabilis contagiosa et nimis formidanda infirmitas, quam etiam detestantur leprosi et ea infectos secum habitare non permittant (16)”. Ma se essi hanno dei diritti più antichi di soggiornare in quei luoghi “segregati”, sono troppo poco numerosi per farli rispettare: i venerei, un po' dappertutto, fanno in fretta a prender posto.
E tuttavia non saranno le malattie veneree che prenderanno nel mondo classico il ruolo che la lebbra aveva all'interno della cultura medievale. Malgrado queste prime misure di esclusione, esse prendono posto ben presto fra le altre malattie. Per amore o per forza i venerei sono ammessi negli ospedali. L'H“tel-Dieu di Parigi li accoglie (17); a più riprese si tenta di scacciarli; ma tutto è inutile, essi vi dimorano e si mescolano agli altri malati (18). In Germania vengono costruite per loro delle case speciali, non per stabilire l'esclusione ma per assicurare la cura; i Fugger ad Augsbourg fondano due ospedali di questo tipo. La città di Norimberga stipendia un medico che affermava di poter “"die malafrantzos vertreiben" (19)”. Il fatto è che questo male, a differenza della lebbra, è diventato molto presto una questione medica e che spetta interamente al medico. Da

ogni parte si inaugurano delle cure; la compagnia di Saint-C“me attinge dagli arabi l'uso del mercurio (20); all'H“tel-Dieu di Parigi si utilizza soprattutto la teriaca. Poi viene la gran voga del guaiaco, più prezioso dell'oro d'America, a prestar fede a Fracastoro nella sua "Syphilidis" e a Ulrich von Hutten. Un po' dappertutto si praticano le cure sudorifiche. In breve, la malattia venerea si insedia, lungo il sedicesimo secolo, tra le malattie che esigono una cura. Indubbiamente è irretita in un insieme di giudizi morali; ma questo orizzonte modifica solo leggermente la comprensione medica del morbo (21).
Fatto curioso da constatare: sotto l'influsso del mondo dell'internamento, così come esso si è costituito alla fine del diciassettesimo secolo, la malattia venerea si è in una certa misura staccata dal suo contesto medico, e si è integrata, accanto alla follia, in uno spazio morale di esclusione. Di fatto non è qui che va cercata la vera eredità della lebbra, ma in un fenomeno assai complesso e del quale la medicina si impadronirà solo dopo molto tempo.
Questo fenomeno è la follia. Ma occorrerà un lungo periodo di latenza, quasi due secoli, perché questa nuova ossessione che succede alla lebbra come paura secolare susciti al pari di essa reazioni tendenti alla separazione, all'esclusione, alla purificazione, che pure le sono apparentate in modo evidente. Prima che la follia venga dominata, verso la metà del secolo diciassettesimo, prima che vecchi riti vengano risuscitati in suo favore, essa era rimasta ostinatamente legata a tutte le più importanti esperienze della "Renaissance".
E' questa presenza e alcuni dei suoi aspetti essenziali che occorre ora ricordare molto frettolosamente.

Cominciamo dal più semplice, ma anche dal più simbolico di questi aspetti. Un nuovo oggetto fa la sua apparizione nel paesaggio immaginario del Rinascimento; ben presto occuperà in esso un posto privilegiato: è la "Nave dei folli", strano battello ubriaco che fila lungo i fiumi della Renania e i canali fiamminghi.
Il "Narrenschiff" è evidentemente una creazione letteraria, presa in prestito al vecchio ciclo degli Argonauti, che ha recentemente ripreso vita e gioventù tra i grandi temi mitici, e al quale si è appena dato un aspetto istituzionale negli stati di Borgogna. E' di moda immaginare queste navi il cui equipaggio di eroi immaginari, di modelli etici, o di tipi sociali s'imbarca per un grande viaggio simbolico che fornisce loro, se non la fortuna, almeno la fisionomia del loro destino o della loro verità. E' così che Symphorien Champier compone successivamente una "Nef des princes et des batailles de Noblesse", nel 1502, poi una "Nef des Dames vertueuses" nel 1503; abbiamo anche una "Nef de Sant,", accanto a "Blauwe Schute" di Jacop van Oestvoren nel 1413, al "Narrenschiff" di Brandt (1497) e all'opera di Josse Bade: "Stultiferae naviculae scaphae fatuarum mulierum" (1498). Il quadro di Bosch, naturalmente, appartiene a tutta questa flotta di sogno.
Ma di tutti questi vascelli romanzeschi o satirici, il "Narrenschiff" è il solo che abbia avuto un'esistenza reale, perché sono esistiti questi battelli che trasportavano il loro carico insensato da una città all'altra. I folli allora avevano spesso un'esistenza vagabonda. Le città li cacciavano volentieri dalle loro cerchie; li si lasciava scorrazzare in campagne lontane, quando non li si affidava a un gruppo di mercanti o di pellegrini. L'usanza era frequente soprattutto in Germania; a Norimberga, durante la prima metà del quindicesimo secolo, era stata registrata la presenza di sessantadue folli; trentuno sono stati cacciati; per i cinquant'anni seguenti si conserva la traccia di ventun partenze obbligate; e si tratta solo dei folli arrestati dalle autorità municipali (22). Accadeva spesso che venissero affidati a battellieri: a Francoforte, nel 1399, alcuni marinai vengono incaricati di sbarazzare la città di un folle che passeggiava nudo; nei primi anni del quindicesimo secolo un pazzo criminale è spedito nello stesso modo a Magonza. Talvolta i marinai gettano a terra questi

passeggeri scomodi ancor prima di quanto avevano promesso; ne è testimone quel fabbro di Francoforte, due volte partito e due volte ritornato, prima d'essere ricondotto definitivamente a Kreuznach (23). Le città europee hanno spesso dovuto veder approdare queste navi di folli.
Non è facile ricuperare il significato preciso di questa usanza. Si può pensare che si tratti di una misura generale di rinvio con cui le municipalità colpiscono i folli in stato di vagabondaggio; ipotesi che non può chiarire i fatti da sola, perché accade che certi folli, prima ancora che vengano costruite per loro delle case speciali, siano accolti negli ospedali e curati come tali; all'H“tel-Dieu di Parigi essi hanno i loro giacigli disposti in dormitori (24); e d'altronde nella maggior parte delle città europee è esistito lungo tutto il Medioevo e il Rinascimento un luogo di detenzione riservato agli alienati; per esempio, lo Chatelet di Melun (25) o la famosa Tour aux Fous di Caen (26); o gli innumerevoli Narrtìrmer tedeschi, come le porte di Lubecca o lo Jungpfer di Amburgo (27). Non sempre quindi i folli vengono cacciati. Si può dunque supporre che, fra di essi, solo gli stranieri venissero cacciati e che ogni città accettasse di provvedere soltanto a coloro che erano nel numero dei suoi cittadini. Non si trovano forse effettivamente nella contabilità di alcune città medievali delle sovvenzioni destinate ai folli, o delle donazioni fatte in favore degli insensati (28)ì Di fatto il problema non è così semplice: poiché esistono luoghi di raccolta dove i folli, più numerosi che altrove, non sono autoctoni. In primo piano abbiamo i luoghi di pellegrinaggio: Saint-Mathurin de Larchant, Saint-Hildevert de Gournay, Besançon, Gheel; questi pellegrinaggi erano organizzati e talvolta sovvenzionati dalle città o dagli ospedali (29). E può darsi che queste navi di folli, che hanno ossessionato l'immaginazione di tutto il primo Rinascimento, siano state delle navi di pellegrinaggio, delle navi altamente simboliche di insensati alla ricerca della loro ragione; alcune discendevano i fiumi di Renania verso il Belgio e Gheel; altre risalivano il Reno verso il Giura e Besançon.
Ma ci sono altre città, come Norimberga, che non sono certo state dei luoghi di pellegrinaggio e che raggruppano un gran numero di folli, molti di più, in ogni caso, di quanti ne potrebbero essere forniti dalla città stessa. Questi folli sono alloggiati e mantenuti a spese della città, e tuttavia non sono affatto curati; sono, puramente e semplicemente, gettati in prigione (30). Si può credere che, in certe città importanti, luoghi di transito e di mercati, i folli fossero condotti dai mercanti e dai marinai in numero molto considerevole, e quivi abbandonati, purificando così della loro presenza la città di cui erano originari. E' forse accaduto che questi luoghi di “contro-pellegrinaggio” si confondessero con quelli dove al contrario gli insensati erano condotti come pellegrini. Si riunivano così la preoccupazione di guarire e quella di escludere; si rinchiudeva nello spazio sacro del miracolo. E' possibile che il villaggio di Gheel si sia sviluppato in questo modo: luogo di pellegrinaggio che diviene recinto, terra santa dove la follia attende la sua liberazione, ma dove l'uomo pratica, secondo vecchi temi, una specie di separazione rituale.
Il fatto è che questa circolazione di folli, il gesto che li scaccia, la loro partenza e il loro imbarco non possono venire spiegati solo con l'utilità sociale o con la sicurezza dei cittadini. Altri significati più vicini al rito erano certamente presenti; ed è ancora possibile decifrarne alcune tracce. E' per questo che l'accesso alle chiese è vietato ai folli (31), mentre il diritto ecclesiastico non proibisce loro l'uso dei sacramenti (32). La Chiesa non prende sanzioni contro un prete che diventa pazzo; ma a Norimberga, nel 1421, un prete folle è cacciato con una particolare solennità, come se l'impurità fosse moltiplicata a causa del carattere sacro del personaggio, e la città preleva sul proprio bilancio il denaro che deve servirgli da viatico (33). Accadeva che certi insensati fossero frustati pubblicamente, e che durante una specie di giuoco fossero poi inseguiti in una corsa simulata e cacciati dalla città a colpi di verga (34). Tutte prove che la partenza dei pazzi si inscriveva nel numero di altri esili rituali.

Si comprende meglio allora la curiosa ricchezza di significato che si accumula sulla navigazione dei folli e che indubbiamente le conferisce il suo prestigio. Da un lato non bisogna contestare la sua efficacia pratica: affidare il folle ai marinai significa evitare certamente che si aggiri senza meta sotto le mura della città, assicurarsi che andrà lontano, renderlo prigioniero della sua stessa partenza. Ma a tutto questo l'acqua aggiunge la massa oscura dei suoi valori particolari; essa porta via, ma fa ancor più: essa purifica; e inoltre la navigazione abbandona l'uomo all'incertezza della sorte; là ognuno è affidato al suo destino, ogni imbarco è potenzialmente l'ultimo. E' per l'altro mondo che parte il folle a bordo della sua folle navicella; è dall'altro mondo che arriva quando sbarca. Questa navigazione del pazzo è nello stesso tempo la separazione rigorosa e l'assoluto Passaggio. In un certo senso, essa non fa che sviluppare, lungo tutta una geografia semi-reale e semi-immaginaria, la situazione "liminare" del folle all'orizzonte dell'inquietudine dell'uomo medievale; situazione insieme simbolizzata e realizzata dal privilegio che ha il folle di essere "rinchiuso" alle "porte" della città: la sua esclusione deve racchiuderlo; se egli non può e non deve avere altra prigione che la "soglia" stessa, lo si trattiene sul luogo di passaggio. E' posto all'interno dell'esterno e viceversa. Posizione altamente simbolica, che resterà senza dubbio sua fino ai nostri giorni, qualora si ammetta che ciò che fu un tempo la fortezza visibile dell'ordine è diventato ora il castello della nostra coscienza.
L'acqua e la navigazione hanno davvero questo significato. Prigioniero nella nave da cui non si evade, il folle viene affidato al fiume dalle mille braccia, al mare dalle mille strade, a questa grande incertezza esteriore a tutto. Egli è prigioniero in mezzo alla più libera, alla più aperta delle strade: solidamente incatenato all'infinito crocevia. E' il Passeggero per eccellenza, cioè il prigioniero del Passaggio. E non si conosce il paese al quale approderà, come, quando mette piede a terra, non si sa da quale paese venga. Egli non ha verità né patria se non in questa distesa infeconda fra due terre che non possono appartenergli (35). E' questo il rituale che, a causa di questi valori, è all'origine della lunga parentela immaginaria che si può constatare lungo tutta la cultura occidentaleì O, al contrario, è questa parentela che dal fondo dei tempi ha evocato e poi fissato il rito dell'imbarcoì Una cosa almeno è certa: l'acqua e la follia sono legate per lungo tempo nei sogni dell'uomo europeo.
Già Tristano, travestito da pazzo, si era un tempo lasciato gettare da alcuni battellieri sulla costa di Cornovaglia. E quando si presenta al castello del re Marco, nessuno lo riconosce, nessuno sa da dove venga. Ma fa troppi discorsi strani, familiari e lontani; conosce troppo i segreti di ciò che è ben noto, per non essere di un altro mondo, molto vicino. Non viene dalla terra solida, con le sue solide città; ma dall'incessante inquietudine del mare, da quelle strade sconosciute che nascondono tanti saperi strani, da quella pianura fantastica, rovescio del mondo. Isotta, per prima, sa bene che quel pazzo è figlio del mare, e che è stato gettato lì, come segno di sciagura, da insolenti marinai: "Maledetti siano i marinai che hanno condotto questo folle! Perché non l'hanno gettato in mare! (36)". E più volte nel corso dei tempi riappare lo stesso tema: nei mistici del quindicesimo secolo è diventato il motivo dell'anima-navicella, abbandonata sul mare infinito dei desideri, nel campo sterile delle preoccupazioni e dell'ignoranza, tra i falsi riflessi del sapere, nel bel mezzo della follia del mondo-navicella in preda alla grande follia del mare, se non sa gettare l'ancora solida, la fede, o tendere le sue vele spirituali perché il soffio di Dio la conduca in porto (37). Alla fine del sedicesimo secolo, De Lancre vede nel mare l'origine della vocazione demoniaca di tutto un popolo: la fatica incerta dei naviganti, l'affidarsi unicamente agli astri, i segreti tramandati, l'assenza di donne, infine l'immagine di quella grande distesa agitata, fanno perdere all'uomo la fede in Dio e tutti i solidi legami con la patria; egli allora si abbandona al diavolo e all'oceano delle sue astuzie (38). Nell'epoca classica si spiega volentieri la malinconia inglese con l'influsso di un clima marino:

il freddo, l'umidità, l'instabilità del tempo, tutte quelle goccioline d'acqua che penetrano i vasi e le fibre del corpo umano e gli fanno perdere la sua solidità, predispongono alla follia (39). Infine, tralasciando tutta un'immensa letteratura che andrebbe da Ofelia a Lorelei, citiamo soltanto le grandi analisi semi-antropologiche semi-cosmologiche di Heinroth, che interpretano la follia come la manifestazione nell'uomo di un elemento oscuro, acquatico, cupo disordine, caos semovente, germe e morte di ogni cosa, che si oppone alla stabilità luminosa e adulta dello spirito (40).
Ma se la navigazione dei folli si ricollega nell'immaginazione occidentale a tanti motivi immemoriali, perché dunque, verso il quindicesimo secolo, questa improvvisa formulazione del tema, nella letteratura e nell'iconografiaì Perché si vede sorgere d'un tratto la sagoma della nave dei folli, e il suo equipaggio insensato che invade i paesaggi più familiarìì Perché, dalla vecchia alleanza dell'acqua con la follia, è nata un giorno, e proprio in quel giorno, questa barcaì
Il fatto è che essa simbolizza tutta un'inquietudine, apparsa improvvisamente all'orizzonte della cultura europea verso la fine del Medioevo. La follia e il folle diventano personaggi importanti nella loro ambiguità: minaccia e derisione, vertiginosa irragionevolezza del mondo, e meschino ridicolo degli uomini.
Troviamo dapprima tutta una letteratura di racconti e di favole morali. La sua origine è indubbiamente molto remota. Ma alla fine del Medioevo essa prende un'ampiezza considerevole: lunga serie di “follie” che, stigmatizzando come per il passato i vizi e i difetti, li collegano tutti non più all'orgoglio, non più all'assenza di carità, non più all'oblio delle virtù cristiane, ma a una specie di grande irragionevolezza della quale nessuno è veramente responsabile, ma che trascina tutti quanti con una segreta compiacenza (41). La denuncia della follia diventa la forma generale della critica. Nelle farse e nelle "soties" il personaggio del Folle, del Grullo, o dello Sciocco, prende sempre maggiore importanza (42). Non è più soltanto la sagoma ridicola e familiare che resta ai margini (43): occupa il centro del teatro, come colui che detiene la verità, interpretando così la parte complementare e inversa di quella che è interpretata dalla follia nei racconti e nelle satire. Se la follia trascina ognuno in un accecamento senza scampo, il folle al contrario ricorda a ciascuno la sua verità; nella commedia dove ognuno inganna gli altri e gabba se stesso, egli rappresenta la commedia nel suo secondo stadio, l'inganno dell'inganno; egli dice, col suo linguaggio da grullo e che non ha aspetto di ragione, le parole della ragione che sciolgono nel comico la commedia: egli dice l'amore agli innamorati (44), la verità della vita ai giovani (45), la mediocre realtà delle cose agli orgogliosi, agli insolenti e ai bugiardi (46). Perfino le vecchie feste dei pazzi, in così grande onore in Fiandra e nel Nord dell'Europa, prendono posto sul teatro e organizzano in critica sociale e morale ciò che poteva esserci in esse di parodia religiosa spontanea.

Anche nella letteratura dotta la Follia è all'opera, nel cuore stesso della ragione e della verità. E' lei che imbarca definitivamente tutti gli uomini sulla sua nave insensata e li destina alla vocazione di un'odissea comune ("Blauwe Schute" di van Oestvoren, il "Narrenschiff" di Brandt); è contro il suo regno malefico che Murner fa gli scongiuri, nella sua "Narrenbeschw”rung"; è lei che nella satira di Corroz "Contre fol Amour" se la intende con l'Amore, o discute con lui per sapere chi dei due è il più importante, chi dei due rende l'altro possibile, e lo conduce a modo suo, come nel dialogo di Louise Labé, "Débat de Folie et d'Amour". La Follia ha anche i suoi giuochi accademici: essa è oggetto di discorsi, ne tiene su se stessa; viene accusata, si difende, sostiene di essere più vicina alla felicità e alla verità della ragione stessa; Wimpfeling redige il "Monopolium Philosophorum" (47), e Judocus Gallus il "Monopolium et societas, volgo des Lichtschiffs" (48). Infine, al centro di questi giochi seri, i grandi testi degli umanisti: Flayder ed Erasmo (49). Davanti a tutti questi ragionamenti, alla loro dialettica instancabile, davanti a tutti questi discorsi indefinitamente ripresi e

rivoltati, troviamo una lunga dinastia di immagini, da Jeronimus Bosch con la "Cure de la Folie" e la "Nef des Fous", fino a Brueghel e alla sua "Dulle Grete"; e l'incisione trascrive quello che il teatro, quello che la letteratura hanno già ripreso: i temi intrecciati della Festa, e della Danza dei Folli (50). Questo dimostra quanto, a partire dal quindicesimo secolo, il volto della follia abbia ossessionato l'immaginazione dell'uomo occidentale.
Un succedersi di date parla da solo: la Danza dei Morti del cimitero degli Innocenti data senza dubbio dai primi anni del quindicesimo secolo (51); quella della Chaise-Dieu sarebbe stata composta intorno al 1460; e nel 1485 Guyot Marchand pubblica la sua "Danse macabre". Quei sessant'anni furono certamente dominati da tutta questa serie d'immagini sghignazzanti della morte. Nel 1492 Brandt scrive il "Narrenschiff"; cinque anni dopo viene tradotto in latino. Negli ultimissimi anni del secolo Jeronimus Bosch compone la sua "Nef des Fous". L'"Elogio della Follia" è del 1509. L'ordine di successione è chiaro.
Fino alla seconda metà del quindicesimo secolo, o ancora un po' oltre, il tema della morte regna da solo. La fine dell'uomo, la fine dei tempi prendono l'aspetto delle pesti e delle guerre. Questa conclusione e quest'ordine ai quali nessuno sfugge dominano l'esistenza umana. La presenza che minaccia all'interno stesso del mondo è una presenza scarnita. Ed ecco che, negli ultimi anni del secolo, questa grande inquietudine gira su se stessa; la derisione della follia prende il posto della morte e della sua serietà. Dalla scoperta di quella necessità che fatalmente riduceva l'uomo a niente, si è passati alla contemplazione sprezzante di questo nulla che è l'esistenza stessa.
Il terrore di fronte a questo limite assoluto della morte si interiorizza in una continua ironia; lo si disarma in anticipo; lo si rende esso stesso derisorio, dandogli una forma quotidiana e dominata, rinnovandolo a ogni istante nello spettacolo della vita, disseminandolo nei vizi, le stranezze e il ridicolo di ognuno. L'annientamento della morte non è più niente perché era già tutto, poiché la vita non è essa stessa che fatuità, vane parole, strepito di sonagli e di scettri della follia. La testa che sarà cranio è già vuota. La follia è l'anticipo della morte (52). Ma è anche la sua presenza sconfitta, schivata in questi indizi di ogni giorno, che, annunziando che essa regna già, indicano che la sua preda sarà un ben magro bottino. Ciò che la morte smaschera non è nient'altro che maschera; per scoprire il ghigno dello scheletro, è bastato sollevare qualcosa che non era né verità né bellezza, ma soltanto volto di gesso e d'orpello. Lo stesso sorriso si è trasmesso dalla maschera vana al cadavere. Ma quello che troviamo nel riso del folle è che egli ride in anticipo del riso della morte; e l'insensato, presagendo il macabro, l'ha disarmato. Le grida di "Margot la Folle" trionfano, in piena "Renaissance", di quel "Trionfo della Morte" cantato alla fine del Medioevo sulle mura del Camposanto pisano.
La sostituzione del tema della follia a quello della morte non segna una rottura ma piuttosto una torsione all'interno della stessa inquietudine. E' sempre in causa il nulla dell'esistenza, ma questo nulla non è più considerato come termine esterno e finale, allo stesso tempo una minaccia e una conclusione; è sentito dall'interno, come la forma continua e costante dell'esistenza. E mentre un tempo la follia degli uomini consisteva nel non vedere che la morte si avvicinava, ora la saggezza consisterà nel denunciare dappertutto la follia, nell'insegnare agli uomini che essi ormai non sono niente di più che dei morti, e che se il termine è vicino, lo è nella misura in cui la follia, diventata universale, non sarà più che una sola cosa con la morte stessa. E' ciò che profetizza Eustache Deschamps:

On est l𝑓ches, chétifs et mols,
Vieux, convoiteux et mal parlant.
Je ne vois que folles et fols

La fin approche en vérit,
Tout va mal (53).

Gli elementi sono ora invertiti. Non è più la fine dei tempi e del mondo a mostrare retrospettivamente che gli uomini erano folli a non preoccuparsene affatto; è il salire della follia, la sua sorda invasione, a indicare che il mondo è vicino alla sua ultima catastrofe; è la demenza degli uomini che la chiama e la rende necessaria.
Questo legame della follia e del nulla è così strettamente connesso al quindicesimo secolo da sussistere a lungo, e lo ritroveremo ancora al centro dell'esperienza classica della follia (54).

Sotto le sue diverse forme, plastiche o letterarie, questa esperienza dell'insensato sembra di un'estrema coerenza. Pittura e testo rinviano continuamente l'una all'altro, qui il commento, là l'illustrazione. La "Narrentanz" è un solo e unico tema che si trova e si ritrova nelle feste popolari, nelle rappresentazioni teatrali, nelle incisioni, e tutta l'ultima parte dell'Elogio della follia è costruita sul modello di una lunga danza di folli, nella quale ogni professione e ogni stato sociale sfilano uno dopo l'altro per formare la grande ronda della sragione. E' probabile che nella "Tentazione" di Lisbona (55) molte figure della fauna fantastica che gremisce la tela siano attinte alle maschere tradizionali; alcune sono forse trasposte dal "Malleus". Quanto alla "Nef des Fous", non è forse tradotta direttamente dal "Narrenschiff" di Brandt, di cui conserva il titolo e di cui sembra illustrare in modo molto preciso il canto ventisettesimo, dedicato anch'esso a stigmatizzare i "potatores" e gli "edaces"ì Si è perfino supposto che il quadro di Bosch facesse parte di tutta una serie di dipinti che illustravano i canti principali del poema di Brandt (56).
In realtà non bisogna lasciarsi prendere da quanto c'è di rigido nella continuità dei temi, né supporre più di quanto è detto dalla storia stessa (57). E' difficile rifare su questo argomento un'indagine come quella che Émile Mƒle ha condotto per le epoche precedenti e particolarmente a proposito del tema della morte. Tra il verbo e l'Immagine, tra ciò che è raffigurato dal linguaggio e ciò che è detto dalla plastica, la bella unità comincia a disgregarsi; un solo e unico significato non è loro immediatamente comune. E se è vero che l'Immagine ha ancora la vocazione di "dire", di trasmettere qualcosa di consustanziale al linguaggio, bisogna riconoscere che, ormai, essa non dice più la stessa cosa; e che la pittura, per mezzo dei suoi valori plastici particolari, si immerge in un'esperienza che si allontanerà sempre più dal linguaggio, a dispetto dell'identità superficiale del tema. Figura e parola illustrano ancora la stessa favola della follia nello stesso mondo morale; ma esse prendono già due direzioni diverse, indicando, in un'incrinatura ancora appena percepibile, quella che sarà la grande linea di separazione nell'esperienza occidentale della follia.
L'ascesa della follia sull'orizzonte della "Renaissance" è visibile dapprima attraverso il disfacimento del simbolismo gotico; come se questo mondo, nel quale la rete dei significati spirituali era così serrata, cominciasse a confondersi, lasciando apparire delle figure il cui significato non si concede se non sotto le specie dell'insensato. Le forme gotiche sussistono ancora per qualche tempo, ma, a poco a poco, diventano silenziose, cessano di dire, di ricordare e di insegnare, e manifestano ormai soltanto la loro presenza fantastica, fuori di ogni linguaggio possibile, ma tuttavia nella familiarità dello sguardo. Liberata dalla saggezza e dall'ammaestramento che le davano un ordine, l'immagine comincia a gravitare intorno alla propria follia.
Paradossalmente, questa liberazione deriva da un dilatarsi di significato, da un automoltiplicarsi del senso, che tesse tra le cose rapporti così numerosi, così intrecciati, così ricchi, da non poter essere decifrati se non nell'esoterismo del sapere; e le cose, da parte loro, si sovraccaricano di attributi, di indizi, di allusioni, in cui finiscono per perdere la loro fisionomia particolare. Il significato non si

trova più in una percezione immediata, la figura cessa di parlare da se stessa; tra il sapere che la anima e la forma in cui si traspone si scava un vuoto. Essa è pronta per l'onirismo. C'è un libro che testimonia di questa proliferazione di significato alla fine del mondo gotico, ed è lo "Speculum humanae salvationis" (58), il, quale, oltre tutte le corrispondenze stabilite dalla tradizione dei Santi Padri, fa valere tra il Vecchio e il Nuovo Testamento tutta una simbologia che non appartiene alla Profezia ma all'equivalenza immaginaria. La Passione del Cristo non è prefigurata solo dal sacrificio di Abramo; essa richiama intorno a sé tutti i prestigi del supplizio e i suoi sogni innumerevoli; Tubal, il fabbro, e la ruota di Isaia prendono posto intorno alla croce, formando fuori di ogni insegnamento del sacrificio il quadro fantastico dell'accanimento, dei corpi torturati e del dolore. Ecco l'immagine sovraccaricata di significati supplementari e obbligata a manifestarli. Ma il sogno, l'insensato, l'irragionevole possono insinuarsi in questo eccesso di significato. Le figure simboliche si tramutano facilmente in profili d'incubo. Ne fa fede quella vecchia immagine della saggezza, così spesso tradotta, nelle incisioni tedesche, nell'immagine di un uccello dal lungo collo i cui pensieri, elevandosi lentamente dal cuore fino alla testa, hanno il tempo di essere pesati e ponderati (59); simboli i cui valori si appesantiscono per essere troppo accentuati: il lungo cammino della riflessione diviene nell'immagine l'alambicco di un sapere sottile, uno strumento che distilla le quintessenze. Il collo del "Gutenmensch" si allunga indefinitamente per raffigurare meglio, oltre alla saggezza, tutte le reali mediazioni del sapere; e l'uomo simbolico diventa un uccello fantastico il cui collo smisurato si ripiega mille volte su se stesso: un essere insensato, a mezzo tra l'animale e la cosa, più vicino al prestigio particolare dell'immagine che al rigore di un significato. Questa saggezza simbolica è prigioniera delle follie del sogno.
Questa è la conversione fondamentale del mondo delle immagini: il vincolo di un significato moltiplicato lo libera dalla costrizione delle forme. Sotto la superficie dell'immagine si insinuano tanti significati diversi che essa non presenta più che un volto enigmatico. E il suo potere non è più di insegnamento ma di fascinazione. Caratteristica è l'evoluzione del "grylle", del famoso "grylle", familiare già nel Medioevo, quello dei salteri inglesi, quello di Chartres e di Bourges. Allora insegnava come nell'uomo di piacere l'anima era divenuta prigioniera della bestia; quei visi grotteschi posati sul ventre dei mostri appartenevano al mondo della grande metafora platonica e denunciavano l'avvilimento dello spirito nella follia del peccato. Ma ecco che nel quindicesimo secolo il "grylle", immagine della follia umana, diventa una delle figure privilegiate delle innumerevoli "Tentazioni". Non sono gli oggetti del desiderio ad assalire la tranquillità dell'eremita; sono queste forme dementi, chiuse sul segreto, che sono uscite da un sogno e che rimangono là, silenziose e furtive, alla superficie di un mondo. Nella "Tentazione" di Lisbona si è seduta di fronte a sant'Antonio una di queste figure nate dalla follia, dalla sua solitudine, dalla sua penitenza, dalle sue privazioni; un sorriso sottile rischiara questo viso senza corpo, pura presenza dell'inquietudine sotto le specie di un'agile smorfia. Ora, è proprio questa immagine d'incubo che rappresenta a un tempo il soggetto e l'oggetto della tentazione; è lei che affascina lo sguardo dell'asceta: e l'uno e l'altra rimangono prigionieri di una sorta d'interrogativo davanti allo specchio, che resta in eterno senza risposta, in un silenzio abitato soltanto da tutto l'immondo brulichio che li circonda (60). Il "grylle" non ricorda più all'uomo, in forma satirica, la sua vocazione spirituale dimenticata nella follia del desiderio. Esso è la follia divenuta "Tentazione": tutto ciò che c'è in lui di impossibile, di fantastico, di inumano, tutto ciò che indica in lui la contronatura e il formicolio di una presenza insensata a fior di terra, tutto ciò appunto gli conferisce il suo strano potere. La libertà dei suoi sogni, sia pure spaventosa, i fantasmi della sua follia hanno per l'uomo del quindicesimo secolo un potere d'attrazione maggiore della realtà desiderabile della carne.
Che cos'è dunque questo potere di fascino che si esercita in quest'epoca attraverso le immagini della

folliaì
Anzitutto l'uomo scopre, in queste figure fantastiche, uno dei segreti e una delle vocazioni della sua natura. Nel pensiero del Medioevo le legioni di animali, nominate da Adamo una volta per tutte, rappresentavano simbolicamente i valori dell'umanità (61). Ma all'inizio del Rinascimento i rapporti con l'animalità si capovolgono: la bestia si libera, sfugge al mondo della leggenda e dell'illustrazione morale per acquistare un che di fantastico che le è proprio. E con un sorprendente rovesciamento è ora l'animale ad attendere l'uomo al varco, a impadronirsi di lui e a rivelarlo alla sua propria verità. Gli animali impossibili, usciti da un'immaginazione in preda alla follia, sono diventati la segreta natura dell'uomo; e quando, nel giorno estremo, l'uomo di peccato appare nella sua spaventosa nudità, ci si accorge che ha la figura mostruosa di un animale delirante: sono i barbagianni i cui corpi di rospo si mescolano alla nudità dei dannati, nell'"Enfer" di Thierry Bouts; sono, come li rappresenta Stefan Lochner, insetti alati, farfalle con la testa di gatto, sfingi dalle elitre di maggiolino, uccelli le cui ali sono inquietanti e avide come mani; è la grande bestia da preda dalle dita nodose che appare nella "Tentazione" di Grünewald. L'animalità è sfuggita all'addomesticamento da parte dei valori e dei simboli umani; e se ora essa affascina l'uomo con il suo disordine, il suo furore, la sua ricchezza di mostruose impossibilità, è ancora lei a svelare la rabbia oscura, la follia sterile che è nel cuore dell'uomo.
Al polo opposto di questa natura di tenebre, la follia affascina perché è sapere. Essa è sapere, in primo luogo, perch, tutte quelle figure assurde sono in realtà gli elementi di un sapere difficile, chiuso, esoterico. Queste forme strane sono situate, di primo acchito, nello spazio del gran segreto, e il sant'Antonio che viene tentato da esse non è sottoposto alla violenza del Desiderio, ma a quella, ben più insidiosa, della curiosità; egli è tentato da questo sapere così lontano e così vicino, che è offerto e dissimulato nello stesso tempo dal sorriso del "grylle"; con il suo indietreggiamento si vieta di oltrepassare i confini proibiti del sapere; egli sa già - e in questo consiste la sua Tentazione - ciò che Cardano dirà più tardi: “La Saggezza, come ogni altra materia preziosa, deve essere strappata alle viscere della terra (62)”. Il folle, nella sua innocente grullaggine, possiede questo sapere così inaccessibile e così temibile. Mentre l'uomo di ragione e di saggezza non ne percepisce che degli aspetti frammentari, e perciò tanto più inquietanti, il folle lo porta tutto intero in una sfera intatta: questa palla di cristallo, che per tutti è vuota, è piena ai suoi occhi di un sapere invisibile. Brueghel si burla dell'infermo che tenta di penetrare in questa sfera di cristallo (63). Ma è proprio lei, questa bolla irridata del sapere, che si dondola senza rompersi mai - lanterna derisoria ma infinitamente preziosa - in cima alla pertica che Margot la Folle porta sulla spalla. E' lei inoltre che figura sul rovescio del Giardino delle Delizie. Un altro simbolo del sapere è l'albero (l'albero proibito, l'albero dell'immortalità promessa e del peccato); un tempo piantato in mezzo al Paradiso terrestre, esso è stato sradicato e forma ora l'albero maestro della nave dei folli, come lo si può vedere sull'incisione che illustra le "Stultiferae naviculae" di Josse Bade; è certamente esso che dondola sopra la "Nave dei folli" di Bosch.
Che cosa annuncia questo sapere dei follìì Senza dubbio, in quanto sapere proibito, predice a un tempo il regno di Satana e la fine del mondo; l'ultima felicità e la punizione suprema; l'onnipotenza terrena e la caduta infernale. La "Nave dei folli" attraversa un paesaggio di delizie dove tutto è offerto al desiderio, una specie di Paradiso rinnovato, poiché l'uomo non vi conosce più né la sofferenza né il bisogno; e tuttavia, egli non ha ritrovato l'innocenza. Questa falsa felicità è il trionfo diabolico dell'Anticristo, è la Fine già prossima. I sogni dell'Apocalisse non sono nuovi nel quindicesimo secolo, è vero; ma hanno tuttavia una natura molto diversa dai precedenti. All'iconografia dolcemente fantasista del quattordicesimo secolo, nella quale i castelli sono capovolti come dadi, nella quale la Bestia è sempre il Drago tradizionale tenuto a bada dalla

Vergine, nella quale, in breve, l'ordine di Dio e la sua imminente vittoria sono sempre visibili, succede una visione del mondo in cui ogni saggezza è annientata. E' il grande sabba della natura: le montagne sprofondano e diventano pianure, la terra vomita i morti, e le ossa affiorano sulle tombe; le stelle cadono, la terra prende fuoco, ogni vita si dissecca e perisce (64). La fine non ha valore di passaggio o di promessa; è l'avvento di una notte in cui si consuma la vecchia ragione del mondo. Basta guardare in Dürer i cavalieri dell'Apocalisse, anche quelli che sono stati mandati da Dio; non sono gli angeli del Trionfo e della riconciliazione, non gli araldi della giustizia serena, ma i guerrieri sfrenati della folle vendetta. Il mondo sprofonda nel Furore universale. La vittoria non appartiene né a Dio né al Diavolo, ma alla Follia.
Da ogni parte la follia affascina l'uomo. Le immagini fantastiche che essa suscita non sono apparenze fuggitive che spariscono in fretta dalla superficie delle cose. Per uno strano paradosso, ciò che nasce dal più singolare delirio era già nascosto come un segreto, come una verità inaccessibile, nelle viscere della terra. Quando l'uomo dispiega l'arbitrarietà della sua follia, incontra l'oscura necessità del mondo; l'animale che ossessiona i suoi incubi e le sue notti di privazione è la sua stessa natura, colei che metterà a nudo l'inesorabile verità dell'Inferno; le vane immagini della cieca stupidità sono il grande sapere del mondo; e già, in questo disordine, in questo universo in preda alla follia, si profila ciò che sarà la crudeltà del compimento finale. Attraverso tante immagini - ed è ciò indubbiamente che conferisce loro questo peso, ciò che impone alla loro fantasia tanta coerenza - la "Renaissance" ha espresso quanto presentiva delle minacce e dei segreti del mondo.

Nella stessa epoca i temi letterari, filosofici, morali della follia hanno tutta un'altra nervatura.
Il Medioevo aveva ospitato la follia nella gerarchia dei vizi. A partire dal tredicesimo secolo, è normale vederla figurare tra i cattivi soldati della Psicomachia (65). Essa fa parte, a Parigi come ad Amiens, delle cattive truppe e delle dieci dualità che si spartiscono il dominio dell'anima umana: Fede e Idolatria, Speranza e Disperazione, Carità e Avarizia, Castità e Lussuria, Prudenza e Follia, Pazienza e Collera, Dolcezza e Durezza, Concordia e Discordia, Obbedienza e Ribellione, Perseveranza e Incostanza. Nel Rinascimento la Follia abbandona questa posizione modesta e giunge ad occupare il primo posto. Mentre in Ugo da San Vittore l'albero genealogico dei Vizi, quello del vecchio Adamo, aveva per radice l'orgoglio (66), la Follia, ora, conduce il coro gioioso di tutte le debolezze umane. Corifea incontestata, essa le guida, le trascina e le nomina: “Riconoscetele qui, nel gruppo delle mie compagne... Quella con le sopracciglia aggrottate è Filautia (l'Amor proprio). Quella che voi vedete ridere con gli occhi e applaudire con le mani è Colacìa (l'Adulazione). Quella che sembra semiaddormentata è Lete (l'Oblio). Quella che si appoggia sui gomiti e incrocia le mani è Misoponia (la Pigrizia). Quella coronata di rose e unta di profumi è Edonè (la Voluttà). Quella dagli occhi inquieti e instabili è Anoia (la Storditezza). Quella bene in carne e dalla carnagione in fiore è Trifè (la Mollezza). Ed ecco, tra queste giovani donne, due dei: quello della Buona Tavola e quello del Sonno Profondo (67)”. Ecco il privilegio assoluto della follia: essa regna su tutto ciò che c'è di malvagio nell'uomo. Ma non regna anche, indirettamente, su tutto il bene che egli può fare: sull'ambizione che fa i saggi politici, sull'avarizia che fa crescere le ricchezze, sull'indiscreta curiosità che anima filosofi e sapientiì Louise Labé lo ripete dopo Erasmo; e Mercurio implora per essa gli dei: “Non lasciate perdere questa bella Signora che vi ha dato tanto piacere (68)”.
Ma questa nuova sovranità ha poco in comune col regno oscuro del quale abbiamo parlato poc'anzi e che la lega alle grandi potenze tragiche del mondo.
Certo, la follia attira ma non affascina. Essa governa tutto ciòò che c'è di facile, di gioioso, di leggero nel mondo. E' lei che fa “sollazzarsi e gioire” gli uomini, proprio come agli dei essa ha dato

“Genio, Giovinezza, Bacco, Sileno e quel gentile guardiano dei giardini (69)”. Tutto in essa è brillante superficie: niente enigmi nascosti.
Indubbiamente essa ha qualcosa a che vedere con le strane vie del sapere. Il primo canto del poema di Brandt è consacrato ai libri e ai sapienti: e sull'incisione che illustra questo passaggio, nell'edizione latina del 1497, si vede troneggiare sulla sua cattedra stipata di libri il Maestro che porta dietro il suo berretto di dottore il cappuccio dei pazzi tutto cucito di sonagli. Erasmo riserva agli uomini di scienza un largo spazio nella sua ronda dei folli: dopo i Grammatici, i Poeti, i Retori e gli Scrittori; poi i Giureconsulti, dopo di questi è la volta dei “Filosofi rispettabili a causa della barba e del mantello”; infine la turba frettolosa e innumerevole dei Teologi (70). Ma se il sapere è così importante nella follia, non significa che questa possa detenerne i segreti; essa è al contrario il castigo di una scienza sregolata e inutile. Se essa è la verità della conoscenza, è perché quest'ultima è derisoria, e invece di rivolgersi al grande libro dell'esperienza si perde nella polvere dei libri e delle discussioni oziose; la scienza si riversa nella follia a causa dell'eccesso stesso delle false scienze.

O vos doctores, qui grandia nomina fertis,
Respicite antiquos patris, iurisque peritos.
Non in candidulis pensabant dogmata libris,
Arte sed ingenua sitibundum pectus alebant (71).

Conformemente al tema a lungo familiare alla Satira popolare, la follia appare qui come la punizione comica del sapere e della presunzione ignorante.
Il fatto è che la follia non è generalmente legata al mondo e alle sue forme sotterranee, ma piuttosto all'uomo, alle sue debolezze, ai suoi sogni e alle sue illusioni. Tutto ciò che c'era di oscura manifestazione cosmica nella follia vista da Bosch, è cancellato in Erasmo; la follia non spia più l'uomo ai quattro angoli del mondo; essa si insinua in lui, o piuttosto, essa è un rapporto sottile che l'uomo intrattiene con se stesso. La personificazione mitologica della Follia non è che un espediente letterario in Erasmo. In realtà non esistono che delle follie: delle forme umane della follia. “Ho tanti segni di devozione quanti sono gli uomini (72)”; basta gettare uno sguardo sulle città, anche quelle piì sagge e meglio governate: “Vi abbondano tante forme di follia e ogni giorno ne fa nascere tante di nuove, che non basterebbero mille Democriti a burlarsene (73)”. Non esiste follia se non in ognuno degli uomini, poiché è l'uomo a costituirla nell'affezione che porta a se stesso, e per mezzo delle illusioni di cui si pasce. La “Filautia” è la prima figura che la follia trascina nella danza; ma è perché esse sono legate l'una all'altra per mezzo di un'appartenenza privilegiata; l'attaccamento a se stesso è il primo segno della follia, ma proprio perché l'uomo è attaccato a se stesso accetta come verità l'errore, come realtà la menzogna, come bellezza e giustizia la violenza e la bruttezza: “Costui, più brutto di una scimmia, si vede bello come Nireo; quell'altro si crede un Euclide perché traccia tre linee con il compasso; quell'altro ancora crede di cantare come Ermogene mentre è l'asino davanti alla lira e la sua voce suona stridula come quella di un galletto che morde la sua gallina (74)”. In questa adesione immaginaria a se stesso l'uomo fa nascere la sua follia come un miraggio. Il simbolo della follia sarà ormai questo specchio che, senza riflettere niente di reale, rifletterebbe segretamente per colui che vi si contempla il sogno della sua presunzione. La follia non ha tanto a che fare con la verità e con il mondo, ma piuttosto con l'uomo e con la verità di se stesso che egli sa intravedere.
Essa introduce quindi in un universo interamente morale. Il Male non è punizione o fine dei tempi, ma solo colpa e difetto. Centosedici canti del poema di Brandt sono dedicati a fare il ritratto dei

passeggeri insensati della Nave; sono degli avari, dei delatori, degli ubriaconi; sono coloro che si abbandonano al disordine e alla dissolutezza; coloro che interpretano male la Scrittura, coloro che praticano l'adulterio. Locher, il traduttore di Brandt, indica nella prefazione latina lo schema e il significato dell'opera; si tratta di insegnare "quae mala, quae bona sint; quid vitia; quo virtus, quo ferat error"; e questo fustigando, a seconda della cattiveria dimostrata da ognuno, "impios, superbos, avaros, luxuriosos, lascivos, delicatos, iracundos, gulosos, edaces, invidos, veneficos, fidefrasos..." (75), insomma tutto ciò che l'uomo stesso ha potuto inventare di irregolare nella sua condotta.
Nel dominio espressivo della letteratura e della filosofia, l'esperienza della follia nel quindicesimo secolo prende soprattutto la piega di una satira morale. Niente richiama quelle grandi minacce d'invasione che ossessionavano l'immaginazione dei pittori. Si ha cura, al contrario, di metterla da parte; non si parla di lei. Erasmo distoglie lo sguardo da questa demenza "che le Furie scatenano dagli Inferi, ogniqualvolta lanciano i loro serpenti"; egli non ha voluto fare l'elogio di queste forme insensate, ma piuttosto della "dolce illusione" che libera l'anima "dai suoi dolorosi tormenti e la restituisce alle forme diverse della voluttà (76)". Questo mondo calmo è facilmente dominato; esso dispiega senza segreti i suoi ingenui prestigi agli occhi del saggio, e costui mantiene sempre le distanze, grazie al riso. Mentre Bosch, Brueghel e Dürer erano spettatori terribilmente terrestri, e implicati nella follia che vedevano sorgere intorno a loro, Erasmo la scorge abbastanza da lontano da essere fuori pericolo; egli l'osserva dall'alto del suo Olimpo; e se canta le sue lodi è perché può riderne del riso inestinguibile degli dei. Perché la follia degli uomini è uno spettacolo divino: "Insomma, se voi poteste guardare dalla luna, come un tempo Menippo, le innumerevoli agitazioni della terra, vi sembrerebbe di vedere una folla di mosche o di moscerini che si battono fra di loro, lottano e tendono insidie, rubano, giocano, saltellano, cadono e muoiono, e non si può credere quali turbamenti, quali tragedie sono prodotti da questo minuscolo animaletto destinato ben presto a perire (77)". La follia non è più la familiare stranezza del mondo; essa è solo uno spettacolo ben noto allo spettatore estraneo; non più simbolo del "cosmos", ma tratto di carattere dell'"aevum".

Tale può essere, in una ricostruzione frettolosa, lo schema di opposizione tra un'esperienza cosmica della follia nella vicinanza di queste forme affascinanti e un'esperienza critica della stessa follia nella distanza incolmabile dell'ironia. Senza dubbio, nella sua vita reale, questa opposizione non fu così netta né così evidente. Ancora per lungo tempo i fili furono intrecciati e gli scambi incessanti.
Il tema della fine del mondo, della grande violenza finale, non è estraneo all'esperienza critica della follia così come è formulata nella letteratura. Ronsard evoca questi tempi estremi che si dibattono nel gran vuoto della ragione.

Au ciel est revol,e et Justice et Raison,
Et en leur place, h,las, règne le brigandage,
La haine, la rancoeur, le sang et le carnage (78).

Verso la fine del poema di Brandt, un intero capitolo è dedicato al tema apocalittico dell'Anticristo: un'immensa tempesta trascina la nave dei folli in una corsa insensata che si identifica con la catastrofe dei mondi (79). Inversamente, molte figure della retorica morale sono illustrate in modo assai diretto tra le immagini cosmiche della follia; non dimentichiamo il famoso medico di Bosch, ancora più folle di colui che egli vuol guarire: poiché tutta la sua falsa scienza non ha fatto molto di più che deporre su di lui i peggiori stracci di una follia che tutti possono vedere tranne lui stesso. Per i suoi contemporanei e per le generazioni che seguiranno, le opere di Bosch portano una lezione

di morale: tutte queste figure che nascono dal mondo non denunciano forse e altrettanto bene i mostri del cuoreì "La differenza che esiste tra i dipinti di quest'uomo e quelli di altri consiste nel fatto che gli altri cercano più spesso di dipingere l'uomo come appare all'esterno, ma solo costui ha l'audacia di dipingerlo come è nel suo intimo". E lo stesso commentatore dell'inizio del diciassettesimo secolo pensa di cogliere il significato chiaramente espresso di questa saggezza denunciatrice, di questa ironia inquieta, in quasi tutti i quadri di Bosch, per mezzo del doppio simbolo della fiaccola (luce del pensiero che veglia) e del gufo il cui strano sguardo fisso "si eleva nella calma e nel silenzio della notte, consumando più olio che vino (80)".
Malgrado tante interferenze ancora visibili, la separazione è avvenuta; la distanza fra le due forme di esperienza della follia non cesserà più di allargarsi. Le figure della visione cosmica e i movimenti di riflessione morale, l'elemento "tragico" e l'elemento "critico", andranno ormai sempre più separandosi, aprendo nell'unità profonda della follia una frattura che non sarà mai più colmata. Da un lato avremo una "Nave dei folli", carica di visi forsennati, che a poco a poco sprofonda nella notte del mondo, tra paesaggi che parlano della strana alchimia dei saperi, delle sorde minacce della bestialità e della fine dei tempi; dall'altro, una "Nave dei folli" che forma per i saggi l'Odissea esemplare e didattica dei difetti umani.
Da un lato Bosch, Brueghel, Thierry Bouts, Dürer e tutto il silenzio delle immagini. E' nello spazio della pura visione che la follia dispiega i suoi poteri. Fantasmi e minacce, pure apparenze del sogno e destino segreto del mondo: la follia detiene in questo caso una forza primitiva di rivelazione: rivelazione che l'onirico è reale, che la sottile superficie dell'illusione si apre su una profondità innegabile, e che il momentaneo brillio dell'immagine lascia il mondo in preda a simboli inquieti che si eternano nelle sue notti; e rivelazione inversa, ma altrettanto dolorosa, che tutta la realtà del mondo sarà assorbita un giorno nell'Immagine fantastica, nel momento intermedio dell'essere e del nulla che è il delirio della pura distruzione: il mondo già non è più, ma il silenzio e la notte non si sono ancora chiusi del tutto su di lui; esso vacilla in un ultimo scoppio, in un estremo disordine che precede immediatamente l'ordine monotono del compimento. E' in questa immagine subito abolita che giunge a perdersi la verità del mondo. Tutta questa trama dell'apparenza e del segreto, dell'immagine immediata e dell'enigma non svelato, si dispiega nella pittura del quindicesimo secolo come la "tragica follia del mondo".
Dall'altro lato, con Brandt, con Erasmo, con tutta la tradizione umanistica, la follia è accolta nell'universo del discorso. Essa viene raffinata, sottilizzata, ma anche disarmata. Essa viene considerata in un modo diverso; nasce nel cuore degli uomini, dà e toglie regola alla loro condotta; anche se governa le città, viene ignorata dalla calma verità delle cose e dalla grande natura. Essa sparisce in fretta quando appare l'essenziale, che è vita e morte, giustizia e verità. Può darsi che ogni uomo le sia sottomesso, ma il suo regno sarà sempre meschino e relativo; perché essa si mostrerà agli occhi del saggio nella sua mediocre verità. Per costui diventerà oggetto, e nel modo peggiore, perché sarà l'oggetto del suo riso. Anche in tal modo, i lauri che le vengono intrecciati la incatenano. Anche se fosse più saggia di ogni scienza, è necessario che s'inchini davanti alla saggezza che la considera follia. La follia "può avere" l'ultima parola, essa "non è" mai l'ultima parola della verità del mondo; il discorso con cui essa si giustifica deriva solo da una "coscienza critica dell'uomo".
Questo combaciare della coscienza critica e dell'esperienza tragica anima tutto ciò che è stato sentito e formulato intorno alla follia all'inizio della "Renaissance" (81). Ma esso tuttavia sparirà presto e questa grande struttura, ancora così chiara e così spiccata all'inizio del sedicesimo secolo, sarà scomparsa, o quasi, meno di cent'anni dopo. Sparire non è proprio il termine adatto a indicare con esattezza quanto è avvenuto. Si tratta piuttosto di un privilegio sempre più spiccato che la

"Renaissance" ha accordato a uno degli elementi del sistema: a quello che faceva della follia un'esperienza nel campo del linguaggio, un'esperienza in cui l'uomo era confrontato alla sua verità morale, alle regole peculiari della sua natura e della sua verità. In breve, la coscienza critica della follia si è andata sempre più illuminando, mentre i suoi aspetti tragici si oscuravano progressivamente. Questi ultimi saranno presto del tutto evitati. Per molto tempo, si faticherebbe a trovarne la traccia; solo alcune pagine di Sade e l'opera di Goya testimoniano che questa sparizione non significa annientamento, che questa esperienza tragica sussiste ancora oscuramente nella notte del pensiero e dei sogni, e che nel sedicesimo secolo non si è trattato di una distruzione radicale, ma soltanto di un occultamento. L'esperienza tragica e cosmica della follia è stata mascherata dai privilegi esclusivi di una coscienza critica. E' per questo che l'esperienza classica, e attraverso di essa l'esperienza moderna della follia, non può essere considerata come un insieme totale in grado di arrivare in tal modo alla sua verità positiva; è un aspetto frammentario che abusivamente si presenta come esauriente; è un insieme squilibrato a causa di ciò che gli manca, ossia di ciò ch'esso nasconde. Sotto la coscienza critica della follia e le sue norme filosofiche o scientifiche, morali o mediche, una sorda coscienza tragica non ha cessato di vegliare.
E' lei che le ultime parole di Nietzsche, le ultime visioni di Van Gogh, hanno ridestato. E' lei che indubbiamente Freud ha cominciato a presentire all'estremità del suo cammino: sono le sue grandi lacerazioni che egli ha voluto simbolizzare con la lotta mitologica della libido e dell'istinto di morte. E' lei, infine, è quella coscienza, che è giunta a esprimersi nell'opera di Artaud, in quest'opera che dovrebbe suggerire al pensiero del nostro secolo, se vi prestasse attenzione, la domanda più urgente, quella che dà le vertigini a colui che la pone; in quest'opera che non ha cessato di proclamare che la nostra cultura aveva perduto il suo focolare tragico il giorno in cui aveva respinto da se stessa la grande follia solare del mondo, le lacerazioni in cui si compie senza sosta “la vita e la morte di Satana il Fuoco”.
Sono queste estreme scoperte ed esse sole che ci consentono oggi di giudicare infine che l'esperienza della follia che si estende a partire dal sedicesimo secolo fino ad oggi deve la sua fisionomia particolare e l'origine del suo significato a questa assenza, a questa notte e a tutto ciò che la riempie. Bisogna reinterpretare in una dimensione verticale la bella rettitudine che conduce il pensiero razionale fino all'analisi della follia come malattia mentale; sarà chiaro allora che sotto ognuna delle sue forme essa maschera in modo più completo, e anche più pericoloso, questa esperienza tragica, che tuttavia non ha potuto domare del tutto. Nel punto estremo della coercizione era necessaria la deflagrazione alla quale assistiamo a partire da Nietzsche.
Ma come si sono costituiti, nel sedicesimo secolo, i privilegi della riflessione criticaì In che modo l'esperienza della follia si è trovata infine confiscata da essi, tanto che sulla soglia dell'età classica tutte le immagini tragiche evocate nell'epoca precedente si saranno dissolte nell'ombraì In che modo si è concluso quel movimento che faceva dire ad Artaud: “La "Renaissance" del sedicesimo secolo ha rotto con una realtà che aveva le sue leggi, forse sovrumane, ma naturali; e l'Umanesimo della "Renaissance" non fu un ingrandimento ma una diminuzione dell'uomo (82)”ì
Riassumiamo brevemente quanto in questa evoluzione è indispensabile per capire l'esperienza che il classicismo ha fatto della follia.
1. La follia diventa una forma relativa alla ragione, o piuttosto follia e ragione entrano in una reazione eternamente reversibile che fa sì che ogni follia ha la sua ragione che la giudica e la domina, e ogni ragione la sua follia nella quale essa trova la sua verità derisoria. Ciascuna è la misura dell'altra, e in questo movimento di riferimento reciproco esse si respingono l'un l'altra, ma si fondano l'una per mezzo dell'altra.
Il vecchio tema cristiano che il mondo è follia agli occhi di Dio ringiovanisce nel sedicesimo secolo

in questa serrata dialettica della reciprocità. L'uomo crede di veder chiaro e di essere la giusta misura delle cose; la conoscenza che ha, che crede di avere, del mondo lo conferma nel suo compiacimento: “Se noi guardiamo per terra, in pieno giorno, o se giriamo qua e là lo sguardo, ci sembra proprio di avere la vista più acuta che sia possibile immaginare”; ma se volgiamo gli occhi verso il sole stesso, siamo costretti ad ammettere che la nostra comprensione delle cose terrene non è che “pura lentezza e pesantezza quando si tratta di andare fino al sole”. Questa conversione quasi platonica verso il sole dell'essere non scopre tuttavia, con la verità, il fondamento delle apparenze; essa svela soltanto l'abisso della nostra sragione: “Se noi cominciamo a elevare i nostri pensieri in Dio ... ciò che ci sembrava meraviglioso per saggezza non saprà che di follia, e ciò che aveva una bella apparenza di virtù mostrerà d'essere solo debolezza (83)”. Salire con lo spirito fino a Dio e sondare l'abisso insensato in cui siamo sprofondati non sono che una sola e stessa cosa; nell'esperienza di Calvino la follia è la misura caratteristica dell'uomo quando lo si paragona alla ragione smisurata di Dio.

Lo spirito dell'uomo, nella sua finitezza, non è tanto una scintilla della grande luce quanto un frammento d'ombra. Alla sua intelligenza limitata non è dischiusa la verità parziale e transitoria dell'apparenza; la sua follia scopre soltanto il rovescio delle cose, l'immediata contraddizione della loro verità. Elevandosi fino a Dio, l'uomo non deve solo superare se stesso, ma strapparsi interamente alla sua essenziale debolezza, dominare di colpo l'opposizione tra le cose del mondo e la loro essenza divina; poiché ciò che della verità traspare nell'apparenza non è il suo riflesso ma la sua crudele contraddizione: “Ogni cosa ha due volti”, dice Sébastien Franck, “perché Dio ha deciso di opporsi al mondo, di lasciare a questo l'apparenza e di prendere per sé la verità e l'essenza delle cose ... E' per questo che ogni cosa è il contrario di ciò che sembra essere nel mondo: un sileno capovolto (84)”. L'abisso di follia in cui sono sprofondati gli uomini è tale che l'apparenza di verità che vi si trova ne è la rigorosa contraddizione. Ma v'è di più: questa contraddizione tra apparenza e verità è già presente all'interno stesso dell'apparenza; perché se l'apparenza fosse coerente con se stessa, sarebbe almeno allusione alla verità, e come la sua forma vuota. E' nelle cose stesse che occorre trovare questo capovolgimento: capovolgimento che da allora in poi non avrà né direzione unica né termine prefissato; non dall'apparenza verso la verità, ma da un'apparenza a un'altra che la nega, poi di nuovo verso ciò che contesta e che nega la precedente negazione, così che il movimento non può mai essere interrotto, ed Erasmo, ancor prima della grande conversione richiesta da Calvino e da Franck, sa di essere fermato dalle mille conversioni minori impostegli dall'apparenza al suo proprio livello; il sileno capovolto non è il simbolo della verità toltaci da Dio; è molto di più e molto di meno: è il simbolo delle cose stesse sulla superficie terrestre, è l'implicazione dei contrari, che ci priva, forse per sempre, dell'unica e diretta strada verso la verità. Ogni cosa “mostra due facce. La faccia esteriore mostra la morte; guardate all'interno, c'è la vita, o viceversa. La bellezza copre la bruttezza, la ricchezza la povertà, l'infamia la gloria, il sapere l'ignoranza ... Insomma aprite il sileno, troverete il contrario di ciò che vi mostra (85)”. Non c'è niente che non sia calato nell'immediata contraddizione, niente che non inciti l'uomo ad aderire da se stesso alla propria follia; misurato alla verità delle essenze e di Dio, tutto l'ordine umano non è che follia (86).

Ed è ancora follia, in quest'ordine, il movimento con cui si tenta di strapparsi ad essa per accedere a Dio. Nel sedicesimo secolo, più che in ogni altra epoca, l'Epistola ai Corinzi splende di un prestigio incomparabile: “Io parlo da folle perché lo sono più di ogni altro”. Tutti temi cari ai mistici: follia la rinuncia al mondo, follia l'abbandono totale all'oscura volontà di Dio, follia questa ricerca di cui non si conosce il termine. Già Tauler evocava questo cammino che abbandona le follie del mondo, ma che si consegna, proprio per questo, a più oscure e desolanti follie: “La navicella è condotta al largo,

e poiché, l'uomo si trova in questo stato di abbandono, riaffiorano in lui tutte le angosce e tutte le tentazioni, e tutte le immagini, e la miseria (87) ...". Ed è la stessa esperienza che viene commentata da Nicolas de Cues: "Quando l'uomo abbandona il sensibile, la sua anima diviene come demente". In marcia verso Dio, l'uomo è più che mai esposto alla follia, e che cos'è per lui il porto di verità verso il quale la grazia infine lo spinge, se non un abisso di sragioneì La saggezza di Dio, quando se ne può scorgere lo splendore, non è una ragione a lungo velata, ma una profondità smisurata. Il segreto conserva in essa tutte le dimensioni del segreto, la contraddizione non cessa di contraddirsi sempre, sotto il segno della contraddizione principale che esige che il centro stesso della saggezza sia la vertigine di ogni follia. "Signore, il tuo disegno è un abisso troppo profondo (88)". E ciò che Erasmo sapeva, ma con distacco, affermando seccamente che Dio ha nascosto anche ai saggi il mistero della salvezza, salvando così il mondo dalla follia stessa (89), Nicolas de Cues l'aveva detto a lungo nel movimento del suo pensiero, perdendo la sua debole ragione umana, che non è che follia, nella grande follia abissale che è la Saggezza di Dio: "Nessuna espressione verbale può esprimerla, nessun atto di comprensione farla comprendere, nessuna misura misurarla, nessun compimento darle un compimento, nessun limite limitarla, nessuna proporzione proporzionarla, nessun paragone paragonarla, nessun simbolo simboleggiarla, nessuna forma darle una forma ... Non potendo venire espressa da nessuna espressione verbale, si possono concepire all'infinito frasi di questo genere, perché nessuna concezione può concepirla, questa Saggezza per la quale, nella quale e dalla quale procede ogni cosa (90)".
Il gran cerchio è ora chiuso. In rapporto alla Saggezza, la ragione dell'uomo non era che follia; in rapporto alla debole ragione umana, la Ragione di Dio è presa nel movimento essenziale della Follia. Misurato sulla grande scala, il tutto è Follia; misurato sulla piccola scala, il Tutto stesso è follia. Ciò significa che non esiste follia se non in riferimento a una ragione, ma tutta la verità di quest'ultima è di fare apparire per un istante una follia che essa rifiuta, per perdersi a sua volta in una follia che la dissipa. In un certo senso la follia non è niente: la follia degli uomini non è niente di fronte alla ragione suprema che è la sola a possedere l'essere; e l'abisso della follia fondamentale non è niente poich, essa è tale solo per la fragile ragione degli uomini. Ma la ragione non è niente, perch, quella in nome di cui si denuncia la follia umana si rivela, quando infine vi si accede, come una vertigine nella quale la ragione deve tacere.
Così, e sotto l'influsso fondamentale del pensiero cristiano, viene scongiurato il gran pericolo che il quindicesimo secolo aveva visto sorgere. La follia non è una potenza sorda che fa deflagrare il mondo e rivela fantastici prodigi; essa non rivela, nel crepuscolo dei tempi, le violenze della bestialità o la grande lotta del Sapere e della Proibizione. Essa è presa nel ciclo indefinito che l'avvince alla ragione; esse si negano e si affermano l'una attraverso l'altra. La follia non ha più esistenza assoluta nella notte del mondo: esiste solo relativamente alla ragione, che perde l'una per mezzo dell'altra, mentre salva l'una insieme con l'altra.
2. La follia diviene una delle forme stesse della ragione. Essa si integra all'altra, costituendo tanto una delle sue forze segrete, quanto un momento della sua manifestazione, quanto ancora una forma paradossale nella quale essa può prendere coscienza di se stessa. In ogni modo, la follia non acquista significato né valore se non nel campo stesso della ragione.
"La presunzione è la nostra malattia naturale e originaria. L'uomo è la più infelice e la più fragile fra tutte le creature, e nello stesso tempo la più orgogliosa. Egli si vede e si sente abitare qui, nella melma e nello sterco del mondo, legato e incatenato alla peggiore, alla più morta e alla più imputridita parte dell'universo, nell'infimo piano dell'abitazione e nel più lontano dalla volta celeste, con gli animali della peggior condizione fra le tre (91); e va a porsi con l'immaginazione sopra il cerchio della luna, mettendo il cielo sotto i piedi. Attraverso la vanità di questa stessa

immaginazione egli si eguaglia a Dio (92)". Tale è la peggiore delle follie: non riconoscere la miseria nella quale si è imprigionati, la debolezza che ci impedisce di accedere al vero e al bene; non sapere quale parte di follia ci spetta. Rifiutare questa sragione che è il segno stesso della nostra condizione significa rinunciare a usare per sempre in modo ragionevole la propria ragione. Perché se la ragione esiste, essa consiste proprio nell'accettare questo cerchio continuo della saggezza e della follia, nell'essere chiaramente coscienti della loro reciprocità e della loro impossibile separazione. La vera ragione non è esente da ogni compromesso con la follia: al contrario, essa è obbligata a percorrere le vie che questa le traccia: "Avvicinatevi dunque un po', figlie di Giove! Dimostrerò che non è possibile accedere a questa saggezza perfetta, che è ritenuta la cittadella della felicità, se non con l'aiuto della follia (93)". Ma questa strada, anche se non conduce a nessuna saggezza finale, anche se la cittadella promessa non è che miraggio e follia rinnovata, questa strada è in se stessa quella della saggezza, se la si percorre sapendo davvero che è quella della follia. Bisogna accettare lo spettacolo vano, il chiasso fatuo, il frastuono di suoni e di colori che fa sì che il mondo è soltanto il mondo della follia, bisogna perfino accoglierlo in se stesso, ma nella chiara coscienza della sua fatuità, che è ad un tempo quella dello spettatore e quella dello spettacolo. Non bisogna prestargli l'attenzione grave che si presta alla verità, ma quell'attenzione leggera, mescolanza di ironia e di compiacimento, di indulgenza e di sapere segreto che non si lascia ingannare; quella insomma che si presta agli spettacoli da fiera: non l'orecchio "che vi serve per udire le prediche sacre, ma quello che si rizza così bene alla fiera davanti ai ciarlatani, ai buffoni e ai pagliacci, oppure l'orecchio d'asino che il nostro re Mida esibì davanti al dio Pan (94)". In questa immediatezza variopinta e rumorosa, in questa facile accettazione che è impercettibile rifiuto, l'essenza stessa della saggezza si compie in modo più certo che in tutte le lunghe ricerche della verità nascosta. Furtivamente, con l'accoglienza stessa che le riserva, la ragione investe la follia, la circonda, ne prende coscienza e può assegnarle un posto.
E d'altra parte dove situarla se non nella ragione stessa, come una delle sue forme e forse una delle sue risorseì Indubbiamente sono grandi le somiglianze tra forme di ragione e forme di follia. E inquietanti: come distinguere in un'azione molto saggia che essa è stata compiuta da un folle, e nella più insensata delle follie che essa appartiene a un uomo solitamente saggio e misuratoì "La saggezza e la follia", dice Charron, "sono molto vicine. Non c'è che un mezzo giro dall'una all'altra. Questo si vede dalle azioni degli uomini insensati (95)". Ma tale somiglianza, anche se può confondere la gente ragionevole, serve la ragione stessa. E, trascinando nel suo movimento le più grandi violenze della follia, la ragione giunge così ai suoi fini più alti. Visitando Torquato Tasso in preda al delirio, Montaigne prova più dispetto che pietà; ma in fondo, più di tutto ancora, prova ammirazione. Dispetto, indubbiamente, nel vedere che la ragione è infinitamente vicina alla più profonda follia, anche quando tocca le sue cime: "Chi non sa quanto è impercettibile la vicinanza tra la follia e gli arditi innalzamenti di uno spirito libero, e gli effetti di una virtù suprema e straordinariaì". Ma in questo egli trova anche motivo per una paradossale ammirazione. E' questo infatti il segno che la ragione ricava le più strane risorse da quella stessa follia. Se il Tasso, "uno dei poeti italiani più giudiziosi, più ingegnosi e più formati all'aria di quell'antica e pura poesia", si trova ora "in uno stato così pietoso, sopravvivendo a se stesso", non lo deve a "questa sua vivacità omicidaì a questa chiarezza che l'ha accecatoì a questa esatta e tenera comprensione della ragione che l'ha privato della ragioneì alla curiosa e laboriosa ricerca delle scienze che l'ha condotto alla stupiditàì a questa rara attitudine agli esercizi dell'anima che l'ha ridotto senza esercizio e senz'anima (96)ì". Se la follia giunge a sanzionare lo sforzo della ragione, è perché essa faceva già parte di questo sforzo: la vivacità delle immagini, la violenza della passione, questo grande ritrarsi dello spirito in se stesso, che appartengono davvero alla follia, sono gli strumenti della ragione più

pericolosi, perché più acuti. Non c'è ragione tanto forte da non doversi arrischiare nella follia per giungere al termine dell'opera, “nessun grande spirito senza mescolanza di follia ... In questo senso i saggi e i migliori poeti hanno talvolta consentito a folleggiare e a uscire dai gangheri (97)”. La follia è un momento duro ma necessario nel lavorio della ragione; attraverso di essa, e perfino nelle sue vittorie apparenti, la ragione si manifesta e trionfa. La follia non era per essa se non la sua forza viva e segreta (98).
A poco a poco la follia si trova disarmata, e i tempi stessi spostati; investita dalla ragione, essa è come accolta e trapiantata in lei. Tale fu dunque il ruolo ambiguo di questo pensiero scettico, o piuttosto di questa ragione così vivamente cosciente delle forme che la limitano e delle forze che la contraddicono: essa scopre la follia come uno dei suoi aspetti particolari (e questo è un modo di scongiurare tutto ciò che può essere potere esterno, ostilità irriducibile, segno di trascendenza); ma al tempo stesso essa pone la follia al centro del suo lavoro, designandola come un momento essenziale della propria natura. E oltre Montaigne e Charron, ma sempre in questo movimento di inserzione della follia nella natura stessa della ragione, vediamo disegnarsi la curva della riflessione di Pascal: “Gli uomini sono così necessariamente folli che il non esser folle equivarrebbe a esserlo secondo un'altra forma di follia (99)”. Riflessione in cui è raccolto e ripreso tutto il lungo lavoro che comincia con Erasmo: scoperta di una follia immanente alla ragione; in seguito, sdoppiamento: da una parte, una “folle follia” che rifiuta la follia caratteristica della ragione, e che, rifiutandola, la raddoppia: e in questo raddoppiamento cade nella più semplice, nella più chiusa, nella più immediata delle follie; dall'altra parte, una “saggia follia” che accoglie la follia della ragione, l'ascolta, riconosce i suoi diritti di cittadinanza, e si lascia penetrare dalle sue forze vive: ma in tal modo si protegge dalla follia più realmente di quanto possa fare l'ostinazione di un rifiuto sempre sconfitto in partenza.
Il fatto è che ora la verità della follia è una sola e stessa cosa con la vittoria della ragione e il suo definitivo dominio: perché la verità della follia è di essere all'interno della ragione, di esserne un aspetto, una forza e come un bisogno momentaneo per diventare più sicura di se stessa.

Forse è qui il segreto della sua presenza molteplice nella letteratura della fine del sedicesimo secolo e dell'inizio del diciassettesimo, un'arte che, nel suo sforzo di dominare questa ragione che cerca se stessa, riconosce la presenza della follia, della "sua" follia, la circonda, la investe, per trionfare infine. Giochi di un'età barocca.
Ma lui, come nel pensiero, si compie tutto un lavoro che porterà anch'esso alla conferma dell'esperienza tragica della follia in una coscienza critica. Tralasciamo per il momento questo fenomeno e lasciamo che risaltino, nella loro indifferenza, gli aspetti che possiamo trovare tanto nel "Don Chisciotte" quanto nei romanzi di Scudéry, nel "Re Lear" come nel teatro di Rotrou o di Tristan l'Hermite.
Cominciamo dal più duraturo: infatti il diciottesimo secolo ne conoscerà ancora le forme, appena sbiadite (100): la "follia per identificazione romanzesca". I suoi tratti sono stati fissati una volta per tutte da Cervantes. Ma il tema è instancabilmente ripreso: adattamenti diretti (il "Don Chisciotte" di Guérin de Bouscal è rappresentato nel 1639; due anni più tardi egli fa rappresentare "Le gouvernement de Sancho Pansa"), reinterpretazioni di un episodio particolare ("Les folies de Cardenio", di Pichou, sono una variazione sopra il tema dello “Chevalier Déguenillé” della Sierra Morena), o, in modo più indiretto, satira dei romanzi fantastici (come nella "Fausse Clélie" di Subligny, e, nell'interno stesso del racconto, nell'episodio di "Julie d'Arviane"). Le chimere si trasmettono dall'autore al lettore, ma ciò che da un lato era fantasia, dall'altro diviene fantasma; l'artificio dello scrittore è accolto in tutta ingenuità come un aspetto della realtà. In apparenza, tutto

questo è soltanto la critica facile dei romanzi d'invenzione; ma, un po' più in profondo, c'è tutta un'inquietudine sui rapporti tra la realtà e l'immaginazione nell'opera d'arte, e forse anche sulla torbida comunicazione che esiste tra l'invenzione fantastica e gli incantamenti del delirio. “Noi dobbiamo le invenzioni delle arti alle immaginazioni sregolate; il Capriccio dei Pittori, dei Poeti e dei Musicisti non è che un modo educato di esprimere la loro "Follia" (101)”. Follia nella quale sono messi in discussione i valori di un'altra età, di un'altra arte, di un'altra morale, ma dove si riflettono anche, confuse e torbide, stranamente compromesse le une dalle altre in una chimera comune, tutte le forme, anche le più lontane dall'immaginazione umana.
Vicinissima alla prima, la "follia di vana presunzione". Ma il folle non s'identifica con un modello letterario, s'identifica con se stesso, e attraverso un'adesione immaginaria che gli consente di prestarsi tutte le qualità, tutte le virtù o i poteri di cui è sprovvisto. Egli eredita la vecchia "Philautia" di Erasmo. Benché povero, egli è ricco; benché brutto, si ammira; pur coi ferri ai piedi, si crede Dio. Tale è il laureato di Osuma che si credeva Nettuno (102). E' il destino ridicolo dei sette personaggi dei "Visionnaires" (103), di Chateaufor nel "Pédant joué", di M. de Richesource in "Sir Politik". Follia frequentissima che ha tanti volti quanti sono i caratteri, le ambizioni e le necessarie illusioni che popolano il mondo. Perfino nei suoi eccessi, è la meno folle delle follie; essa è, nel cuore di ogni uomo, il rapporto immaginario che egli intrattiene con se stesso. In essa si generano i più comuni tra i suoi difetti. Nel denunciarla consistono il primo e l'ultimo elemento di ogni critica morale.
Ancora al mondo morale appartiene la "follia del giusto castigo". Essa punisce i disordini del cuore attraverso i disordini dello spirito. Ma ha anche altri poteri: il castigo che infligge si moltiplica da solo nella misura in cui, punendo, svela la verità. La caratteristica di questa giustizia consiste nella sua veridicità. Essa è veridica perché il colpevole prova già, nel vano turbine dei suoi fantasmi, ciò che sarà in eterno il dolore del suo castigo: Eraste, in "Mélite", si vede già perseguitato dalle Eumenidi e condannato da Minosse. E, anche, perché il delitto nascosto agli occhi di tutti si fa strada nella notte di questo strano castigo; la follia, in queste parole insensate che non vengono dominate, libera, dice il suo significato e la sua segreta verità nelle sue chimere; le sue grida parlano per la sua coscienza. Così il delirio di Lady Macbeth rivela a “coloro che non dovrebbero saperlo” le parole che a lungo non sono state mormorate se non ai “sordi orecchi (104)”.
Infine, l'ultimo tipo di follia: quello della "passione disperata". L'amore deluso nel suo eccesso, e soprattutto l'amore ingannato dalla fatalità della morte, non ha altro esito che il suicidio. Finché esisteva un oggetto, il folle amore era più amore che follia; lasciato solo a se stesso, esso prosegue nel vuoto del delirio. Punizione di una passione troppo abbandonata alla sua violenzaì Indubbiamente; ma questa punizione è anche un addolcimento; essa diffonde la pietà delle presenze immaginarie sull'irreparabile assenza; essa ritrova la forma che sparisce nel paradosso della gioia innocente o nell'eroismo delle ricerche insensate. Essa conduce alla morte, ma a una morte in cui coloro che si amano non saranno mai più separati. E' l'ultima canzone di Ofelia; è il delirio di Ariste nella "Folie du sage". Ma è soprattutto l'amara e dolce demenza del "Re Lear".
Nell'opera di Shakespeare troviamo le follie che s'imparentano con la morte e con l'assassinio; in quella di Cervantes le forme che si assoggettano alla presunzione e a tutti i compiacimenti dell'immaginazione. Ma questi sono alti modelli che gli imitatori indeboliscono e disarmano. E indubbiamente l'uno e l'altro sono più i testimoni di un'esperienza tragica della Follia nata nel quindicesimo secolo che quelli di un'esperienza critica e morale della Sragione che purtuttavia si sviluppa nel loro secolo. Al di là del tempo, essi si ricollegano a un significato che sta per scomparire e la cui continuità sarà proseguita solo nelle tenebre. Ma paragonando la loro opera e ciò che essa conserva coi significati che nascono presso i loro contemporanei e imitatori, si potrà

decifrare quello che sta per avvenire, all'inizio del diciassettesimo secolo, nell'esperienza letteraria della follia.
In Cervantes o in Shakespeare la follia occupa sempre una posizione estrema, nel senso che essa è senza rimedio. Niente la riporta mai alla verità e alla ragione. La follia, nei suoi vani ragionamenti, non è vanità; il vuoto che la riempie è "un male molto al di là della mia scienza", come dice il medico a proposito di Lady Macbeth; è già la pienezza della morte: una follia che non ha bisogno di medico, ma della sola misericordia divina (105). La dolce gioia alfine ritrovata da Ofelia non riconcilia con nessuna felicità; il suo canto insensato è vicino all'essenziale come il grido di donna che annuncia lungo i corridoi del castello di Macbeth che "la Regina è morta" (106). Indubbiamente la morte di Don Chisciotte avviene in un paesaggio placato, che si è ricollegato all'ultimo istante con la ragione e con la verità. Tutt'a un tratto la follia del Cavaliere ha preso coscienza di se stessa, e davanti ai propri occhi si tramuta in stupidità. Ma questa brusca saggezza della propria follia è qualcosa di diverso da "una nuova follia che gli è appena entrata nella testa"ì Ecco un equivoco eternamente riversibile, che non può essere risolto, in ultima analisi, se non dalla morte stessa. La follia dissolta non può che confondersi con l'imminenza della fine; "e uno dei sintomi dai quali congetturarono che il malato stava per morire fu il fatto di essere tornato così in fretta dalla follia alla ragione". Ma la morte stessa non arreca la pace: la follia trionferà ancora: verità derisoriamente eterna, al di là del termine di una vita che tuttavia si era liberata della follia con questo stesso termine. Ironicamente la sua vita insensata lo insegue e lo immortalizza solo con la sua demenza; la follia è ancora la vita imperitura della morte: "Qui giace l'"hidalgo" temibile, che spinse così lontano il valore che la morte non poté trionfare della vita nel suo trapasso (107)".
Ma ben presto la follia abbandona queste regioni estreme in cui Cervantes e Shakespeare l'avevano collocata: e nella letteratura dell'inizio del diciassettesimo secolo occupa di preferenza una posizione mediana; così essa forma più il nodo che lo scioglimento, più la peripezia che l'ultima imminenza. Spostata nell'economia delle strutture romanzesche e drammatiche, essa autorizza la manifestazione della verità e il ritorno placato della ragione.
Il fatto è che essa non è più considerata nella sua realtà tragica, nell'assoluta lacerazione che la introduce nell'altro mondo; ma solo nell'ironia delle sue illusioni. Essa non è punizione reale, ma immagine di punizione, dunque una finzione; essa non può essere legata se non all'apparenza di un delitto o all'illusione di una morte. Se Ariste, nella "Folie du sage", diventa pazzo alla notizia della morte di sua figlia, è perché costei in realtà non è affatto morta; quando Erasto, in "Mélite", si vede perseguitato dalle Eumenidi e trascinato davanti a Minosse, è a causa di un doppio delitto che avrebbe potuto commettere, che avrebbe voluto commettere, ma che in realtà non ha provocato nessuna morte reale. La follia è spogliata della sua gravità drammatica: essa è punizione o disperazione solo nella dimensione dell'errore. La sua finzione drammatica sussiste solo nella misura in cui si tratta di un falso dramma: forma chimerica dove non si tratta che di colpe supposte, di assassinii illusori, di sparizioni che sboccheranno in ritrovamenti.
E tuttavia questa assenza di gravità non le impedisce di essere essenziale: più essenziale ancora di quanto non fosse prima, perché se essa porta l'illusione al suo culmine, è a partire da essa che l'illusione si dissolve. Nella follia dove è imprigionato dal suo errore, il personaggio comincia involontariamente a sbrogliare la trama. Mentre si accusa egli dice suo malgrado la verità. In "Mélite", ad esempio, tutti gli espedienti che l'eroe ha accumulato per ingannare gli altri si sono ritorti contro di lui, ed egli è stato la prima vittima quando si è creduto colpevole della morte del proprio rivale e della propria amante. Ma nel suo delirio egli si rimprovera di aver inventato tutta una corrispondenza amorosa; la verità si fa strada nella e attraverso la follia, che, provocata dall'illusione di uno scioglimento, risolve in realtà con le sue sole forze l'intrigo effettivo di cui

scopre d'essere a un tempo effetto e causa. In altre parole essa è la falsa sanzione di un falso compimento, ma per mezzo della propria virtù suscita il vero problema che a questo punto può davvero trovarsi condotto alla sua soluzione. Essa scopre sotto l'errore il lavoro segreto della verità. E' di questa funzione, insieme ambigua ed essenziale, della follia che si serve l'autore dell'"Ospital des fous" quando rappresenta una coppia di innamorati che per sfuggire ai loro persecutori fingono d'essere folli e si nascondono fra gli insensati; in una crisi di demenza simulata, la fanciulla, che è travestita da ragazzo, finge di credersi ragazza - e lo è in realtà -, esprimendo in tal modo, per la neutralizzazione reciproca delle due finzioni, la verità che alla fine trionferà.
La follia è la forma più pura e più totale del "quiproquò": essa prende il falso per il vero, la morte per la vita, l'uomo per la donna, l'innamorato per l'erinni, la vittima per Minosse. Ma è anche la forma più rigorosamente necessaria del "quiproquò" nell'economia drammatica: poiché non ha bisogno di nessun elemento esterno per giungere al vero scioglimento. Le basta spingere la sua illusione fino alla verità. Così proprio nel mezzo della struttura, nel suo centro meccanico, essa è al tempo stesso conclusione simulata, carica di una segreta facoltà di ripresa, e introduzione a ciò che si mostrerà come la riconciliazione con la ragione e la verità. Essa definisce il punto verso il quale converge apparentemente il destino tragico dei personaggi e dal quale ripartono in realtà le vie che conducono alla felicità ritrovata. In essa si stabilisce l'equilibrio, ma essa lo maschera sotto la nuvola dell'illusione, sotto il disordine simulato; il rigore dell'architettura si cela sotto l'abile disposizione di queste violenze sregolate. Questa brusca vivacità, questa casualità dei gesti e delle parole, questo "vento di follia" che tutt'a un tratto li sconvolge, spezza le linee, scompone le pose, gualcisce i drappeggi - mentre invece le fila sono tenute in modo più fermo - è il tipo stesso del "trompe-l'oeil" barocco. La follia è il grande "trompe-l'oeil nelle strutture tragicomiche della letteratura preclassica (108).
E Scudéry lo sapeva bene quando, volendo realizzare, nella sua "Comédie des comédiens", il teatro del teatro, ha situato di primo acchito la commedia nel gioco di illusioni della follia. Una parte degli attori deve rappresentare gli spettatori, e il resto gli attori stessi. Occorre dunque, da un lato, fingere di scambiare le quinte per la realtà, la recita per la vita, mentre in realtà si recita in uno scenario effettivo; dall'altro fingere di rappresentare e di mimare l'attore, mentre nella realtà si è semplicemente l'attore che recita. Doppio gioco nel quale ogni elemento è a sua volta sdoppiato, e forma in tal modo questo rinnovato scambio del reale e dell'illusione, che è esso stesso il significato drammatico della follia. Io non so, deve dire Mondory nel prologo della commedia di Scudéry, quale stravaganza ha preso oggi i miei compagni, ma essa è così grande che io sono spinto a credere che qualche incanto tolga loro la ragione, e il peggio è che essi cercano di farla perdere anche a me e anche a voi. Vogliono convincermi che non sono su un teatro, che questa è la città di Lione, che quella è una locanda, che questo è uno sferisterio, dove alcuni attori, che non sono noi ma che tuttavia noi siamo, rappresentano una pastorale (109). In questa stravaganza il teatro sviluppa la sua verità che consiste nell'essere illusione. E questa è la follia, in senso stretto.

Nasce l'esperienza classica della follia. Si attenua la grande minaccia sorta all'orizzonte del quindicesimo secolo, i poteri inquietanti che erano presenti nella pittura di Bosch hanno perduto la loro violenza. Sussistono alcune forme, ora trasparenti e docili, che costituiscono un corteo, l'inevitabile corteo della ragione. La follia ha cessato d'essere un simbolo escatologico ai confini del mondo, dell'uomo e della morte; la notte sulla quale essa fissava lo sguardo, e dalla quale nascevano le forme dell'impossibile, si è dissolta. L'oblio cade sul mondo che era solcato dalla libera schiavitù della sua Nave: essa non andrà più, nel suo strano passaggio, da un aldiquà del mondo a un aldilà; essa non sarà mai più questo confine fuggitivo e assoluto. Eccola solidamente ormeggiata in mezza

alle cose e alle genti. Trattenuta e tenuta ferma. Non più barca ma ospedale. Poco più di un secolo dopo la fortuna delle folli navicelle, ecco apparire il tema letterario dell'H“pital des fous. Qui ogni testa vuota, fissata e ordinata secondo la vera ragione degli uomini, parla il linguaggio sdoppiato della Saggezza, attraverso l'esempio, la contraddizione e l'ironia.
Ogni forma di follia trova qui il suo spazio riservato, le sue insegne e il suo dio protettore: la follia frenetica e farneticante, simbolizzata da uno sciocco appollaiato su una sedia, si agita sotto lo sguardo di Minerva; i cupi melanconici che vagano per i campi, come lupi solitari e avidi, hanno come nume Giove, il maestro delle metamorfosi animali; ecco poi i folli ubriaconi, i folli senza memoria e intelletto, i folli apatici e mezzo morti, i privi di cervello... Tutto questo mondo di disordine racchiuso in un ordine perfetto pronuncia a sua volta l'"Elogio" della ragione. Già, in questo H“pital, l'"internamento" succede all'"imbarco".
Pur dominata, la follia conserva tutte le apparenze del suo regno. Essa fa ora parte delle misure della ragione e del lavoro della verità. Gioca alla superficie delle cose e nello scintillio del giorno, su tutti i giochi dell'apparenza, sull'equivoco del reale e dell'illusione, su tutta questa trama indefinita, sempre ripresa e sempre spezzata, che unisce e separa a un tempo la verità e l'apparenza. Essa nasconde e svela, dice il vero e la menzogna, è ombra e luce, figura centrale e indulgente, figura già precaria in questa età barocca.
Non meravigliamoci di ritrovarla tanto spesso nelle finzioni del romanzo e del teatro. Non meravigliamoci di vederla davvero vagabondare per le vie. François Colletet l'ha incontrata mille volte (110):

j'aperçois, dans cette avenue,
Un innocent suivi d'enfants.
... Admire aussi ce pauvre hère;
Ce pauvre fou, que veut-il faire
D'un si grand nombre de haillonsì ...
j'ai vu de ces folles bourrues
Chanter injures dans les rues.

La follia assume un profilo ben familiare nel paesaggio sociale. Si prende un nuovo e vivissimo piacere alle vecchie confraternite dei pazzi, alle loro feste, alle loro riunioni e ai loro discorsi. Ci si appassiona pro o contro Nicolas Joubert, più noto sotto il nome d'Angoulevent, che si proclama Principe dei Pazzi, titolo che gli è contestato da Valenti il Conte e da Jacques Resneau: libelli, processi, arringhe; il suo avvocato lo dichiara e lo certifica “una testa vuota, una zucca sventata, priva di senso comune, una canna, un cervello smontato, che non ha né molla né rotella intera nella testa (111)”. Bluet d'Arbères, che si fa chiamare Conte del Permesso, è un protetto dei Créqui, dei Lesdiguières, dei Bouillon, dei Nemours; nel 1602 egli pubblica, o gliele fanno pubblicare, le sue opere, nelle quali avverte il lettore “di non saper né leggere né scrivere, non avendo mai imparato”, ma di essere animato “dall'ispirazione di Dio e degli Angeli (112)”. Pierre Dupuis, di cui parla Régnier nella sua sesta satira (113), è, secondo Brascambille, “un arcipazzo patentato (114)”; egli stesso nella sua "Remontrance sur le réveil de MaŒtre Guillaume" dichiara d'avere “lo spirito sollevato fino all'anticamera del terzo grado della luna”. E molti altri personaggi sono presenti nella quattordicesima satira di Régnier.
Questo mondo dell'inizio del diciassettesimo secolo è stranamente ospitale verso la follia. Qui essa è, nel cuore degli uomini e delle cose, segno ironico che confonde i punti di riferimento del vero e del chimerico, serbando appena il ricordo delle grandi minacce tragiche: vita più confusa che

inquietante, agitazione derisoria nella società, mobilità della ragione.
Ma nuove esigenze stanno per nascere:

j' ai pris cent et cent fois la lanterne en la main
Cherchant en plein midi (115) ...

2.
IL GRANDE INTERNAMENTO.

"Compelle intrare".
L'età classica ridurrà al silenzio, con uno strano colpo di forza, la Follia, le cui voci erano appena state liberate dalla "Renaissance", ma la cui violenza era stata già dominata.
Nel cammino del dubbio, Descartes incontra la follia accanto al sogno e a tutte le forme d'errore. Questa possibilità di essere folle non rischia di privarlo del suo corpo, così come il mondo esterno può dissimularsi nell'errore, o la coscienza addormentarsi nel sognoì "Come potrei negare che queste mani e questo corpo mi appartengono, se non forse paragonandomi a certi insensati il cui cervello è talmente confuso e offuscato dai neri vapori della bile che essi affermano costantemente di essere dei re mentre sono poverissimi, di esser vestiti di porpora e d'oro mentre sono tutti nudi, o si immaginano d'essere delle brocche o di avere un corpo di vetro (1)ì". Ma Descartes non evita lo scoglio della follia nello stesso modo in cui aggira l'eventualità del sogno o dell'errore. In realtà, per quanto siano ingannatori, i sensi non possono alterare che "le cose molto poco sensibili e molto lontane"; la forza delle loro illusioni lascia sempre un residuo di verità, "il fatto d'esser qui, vicino al fuoco, in vestaglia (2)". Quanto al sogno, esso può, come l'immaginazione dei pittori, rappresentare "sirene o satiri con figure bizzarre e straordinarie"; ma non può né creare né comporre da solo quelle cose "più semplici e più universali" la cui disposizione rende possibili le immagini fantastiche: "A questo genere di cose appartiene la natura corporale in generale e la sua estensione". Queste sono così poco fittizie da assicurare ai sogni la loro verosimiglianza: inevitabili indizi di una verità che il sogno non giunge a compromettere. Né il sogno popolato di immagini né la chiara coscienza che i sensi si ingannano possono portare il dubbio fino al punto estremo della sua universalità; ammettiamo pure che gli occhi ci deludano, "supponiamo ora di essere addormentati", la verità non scivolerà per intero nella notte.
Per la follia, è tutt'altra cosa; se i suoi pericoli non compromettono né il cammino né l'essenziale della verità, ciò non deriva dal fatto che una certa cosa, perfino nel pensiero di un folle, non può essere falsa; ma dal fatto che io che penso non posso essere folle. Quando io credo di avere un corpo, sono sicuro di possedere una verità più solida di colui che si immagina di avere un corpo di vetroì Certamente, perché "essi sono dei folli, e io non sarei meno stravagante di loro se mi regolassi sul loro esempio". Non è il permanere di una verità che garantisce il pensiero contro la follia, come gli permetteva di liberarsi da un errore o di emergere da un sogno; è un'impossibilità di essere folle, essenziale non all'oggetto del pensiero, ma al soggetto pensante. Si può supporre di sognare e d'identificarsi col soggetto che sogna per trovare "qualche ragione per dubitare": la verità appare ancora, come condizione della possibilità del sogno. Non si può, in compenso, supporre, neppure col pensiero, di esser folle, perché la follia è proprio l'impossibilità del pensiero: "Non sarei meno stravagante di loro (3) ...".
Nell'economia del dubbio c'è uno squilibrio fondamentale tra follia da una parte, sogno ed errore dall'altra. La loro situazione è diversa in rapporto alla verità e a colui che la cerca; sogni e illusioni

sono superati nella struttura stessa della verità; ma la follia è esclusa dal soggetto che dubita. Come ben presto sarà escluso che egli non pensi e che non esista. Una certa decisione è stata presa, dal tempo degli "Essais". Quando Montaigne incontrava il Tasso, niente lo assicurava del fatto che ogni pensiero non fosse intriso di sragione. E il popoloì il “povero popolo ingannato da queste follie”ì L'uomo di pensiero è al sicuro da queste stravaganzeì Egli stesso è “perlomeno altrettanto da compiangere”. E quale ragione potrebbe renderlo giudice della folliaì “La ragione mi ha insegnato che il condannare così risolutamente una cosa come falsa e impossibile significa presumere di avere nella testa i confini e i limiti della volontà di Dio e della potenza di nostra madre Natura, e tuttavia non esiste al mondo follia più grande del riportarle alla misura della nostra capacità e della nostra sicumera (4)”. Fra tutte le altre forme di illusione, la follia traccia una delle vie del dubbio più frequentate ancora nel sedicesimo secolo. Non si è mai sicuri di non sognare, non si è mai certi di non essere folli: “Quante volte non ci viene in mente la quantità di contraddizioni che noi sentiamo nel nostro stesso giudizio (5)ì”.
Ora, Descartes ha acquistato questa certezza e la conserva solidamente: la follia non può più riguardarlo. Sarebbe una stravaganza il supporre d'essere stravagante; come esperienza di pensiero la follia si implica da sola e conseguentemente si esclude dal progetto. Così il rischio della follia è scomparso dall'esercizio stesso della Ragione. Quest'ultima è ridotta a un pieno possesso di se stessa, in cui non può incontrare altre insidie che l'errore, altri pericoli che l'illusione. Il dubbio di Descartes scioglie gli incanti dei sensi, attraversa i paesaggi del sogno, guidato sempre dalla luce delle cose vere; ma egli scaccia la follia in nome di colui che dubita, e che non può più sragionare come non può non pensare o non essere.
La problematica della follia - quella di Montaigne - è con ciò stesso modificata. In modo quasi impercettibile, indubbiamente, ma decisivo. Eccola posta in una regione di esclusione, dalla quale non sarà liberata che in parte nella "Fenomenologia dello Spirito". La Non-Ragione del sedicesimo secolo formava una sorta di rischio aperto, le cui minacce potevano sempre, almeno di diritto, compromettere i rapporti della soggettività e della verità. Il procedere del dubbio cartesiano sembra testimoniare che nel diciassettesimo secolo il pericolo si trova scongiurato e che la follia viene posta fuori dal dominio di pertinenza nel quale il soggetto detiene i suoi diritti alla verità: quel dominio che per il pensiero classico era la ragione stessa. Ormai la follia è esiliata. Se l'"uomo" può sempre essere folle, il "pensiero", come esercizio della sovranità da parte di un soggetto che si accinge a percepire il vero, non può essere insensato. Viene tracciata una linea di separazione che renderà ben presto impossibile l'esperienza, così familiare alla "Renaissance", di una Ragione sragionevole e di una ragionevole Sragione. Fra Montaigne e Descartes si è prodotto un avvenimento: qualcosa che riguarda l'avvento di una "ratio". Ma la storia di una "ratio" come quella del mondo occidentale è ben lontana dall'esaurirsi nel progresso di un “razionalismo”; essa è costituita, in parte altrettanto grande, anche se più segreta, dal movimento con cui la Sragione è sprofondata nel nostro suolo, per sparirvi senza dubbio, ma per prendervi radice.
E' quest'altro aspetto dell'avvenimento classico che bisognerebbe ora render chiaro.
Più di un sintomo lo tradisce, e non tutti derivano da un'esperienza filosofica o dallo sviluppo del sapere. Quello di cui vorremmo parlare appartiene a una superficie culturale assai vasta. Esso viene segnalato con molta precisione da una serie di date e, insieme con queste, da un complesso di istituzioni.
E' noto che il diciassettesimo secolo ha creato grandi case di internamento; ma è meno noto che in pochi mesi più di un parigino su cento ci si è trovato rinchiuso. Si sa che il potere assoluto ha fatto uso di "lettres de cachet" e di misure arbitrarie di imprigionamento; ma non si conosce altrettanto bene la coscienza giuridica che poteva animare queste pratiche. A partire da Pinel, Tuke, Wagnitz,

si sa che per un secolo e mezzo i folli sono stati sottoposti al regime di questo internamento, e che un giorno saranno scoperti nelle sale dell'H“pital général, nelle segrete delle case di correzione; ci si accorgerà che essi erano mescolati alla popolazione delle "workhouses" o delle "Zuchthééuser". Ma non è affatto accaduto che si precisasse con chiarezza quale fosse il loro statuto, né quale senso avesse quel vicinato che sembrava assegnare una stessa patria ai poveri, ai disoccupati, ai corrigendi e agli insensati. E' fra le mura dell'internamento che Pinel e la psichiatria del diciannovesimo secolo incontrarono i folli; è là - non dimentichiamolo - che li lasceranno, non senza gloriarsi di averli “liberati”. A partire dalla metà del diciassettesimo secolo la follia è stata legata a questa terra dell'internamento e al gesto che gliela indicava come suo luogo naturale.
Prendiamo i fatti nella loro formulazione più semplice, poiché l'internamento degli alienati è la struttura più vistosa nell'esperienza classica della follia, e sarà la pietra dello scandalo quando questa esperienza sparirà dalla cultura occidentale. “Io li ho visti nudi, coperti di stracci, senz'altro che un po' di paglia per proteggersi dalla fredda umidità del selciato sul quale sono distesi. Li ho visti grossolanamente nutriti, privati d'aria per respirare, d'acqua per spegnere la loro sete, e delle cose più necessarie alla vita. Li ho visti in balìa di veri carcerieri, abbandonati alla loro brutale sorveglianza. Li ho visti in stambugi stretti, sporchi, infetti, senz'aria, senza luce, rinchiusi in antri dove si temerebbe di rinchiudere le bestie feroci che il lusso dei governi mantiene con grandi spese nelle capitali (6)”.
Una data può servire come punto di riferimento: 1656, decreto di fondazione dell'H“pital général, a Parigi. A prima vista si tratta solo di una riforma: appena d'una riorganizzazione amministrativa. Diverse istituzioni già esistenti sono raggruppate sotto un'unica amministrazione: la Salpˆtrière, ricostruita sotto il regno precedente per mettere al coperto un arsenale (7); Bicˆtre, che Luigi Tredicesimo aveva voluto dare alla commenda di Saint-Louis per farne una casa di riposo destinata agli invalidi dell'esercito (8). “La Casa e l'Ospedale sia della grande e della piccola Piti, che del Refuge, situati in faubourg Saint-Victor, la Casa e l'Ospedale di Scipion, la Casa della Savonnerie, con tutti i luoghi, le piazze, i giardini, le abitazioni, gli edifici che ne dipendono (9)”. Tutto è ora destinato ai poveri di Parigi “di ogni sesso, provenienza ed età, di qualsiasi tipo ed estrazione, e in qualunque condizione si trovino, validi o invalidi, malati o convalescenti, curabili o incurabili (10)”. Si tratta di accogliere, di alloggiare e di nutrire coloro che si presentano da soli, o che sono inviati dall'autorità reale o giudiziaria; bisogna anche provvedere alla sussistenza, alla buona tenuta, all'ordine generale di quelli che non hanno potuto trovarvi posto, ma che potrebbero esservi o che lo meriterebbero. Questo incarico è affidato a direttori nominati a vita, che esercitano i loro poteri non solo negli edifici dell'H“pital, ma in tutta la città di Parigi, su tutti coloro che appartengono alla loro giurisdizione: “Essi hanno ogni potere di autorità, di direzione, di amministrazione, di commercio, di polizia, di giurisdizione, di correzione e punizione su tutti i poveri di Parigi, tanto fuori che dentro l'H“pital général (11)”. Inoltre i direttori nominano un medico con stipendio annuo di mille lire; questi risiede alla Pitié, ma deve visitare ogni casa dell'H“pital due volte alla settimana. Un fatto è chiaro fin dall'inizio: l'H“pital général non è un'istituzione medica. E' piuttosto una struttura semigiuridica, una specie di entità amministrativa che, accanto ai poteri già costituiti, e al di fuori dei tribunali, decide, giudica ed esegue. “A tal scopo i direttori avranno, secondo il loro avviso, pali, berline, prigioni e segrete nel suddetto H“pital général e nei luoghi che ne dipendono, e non è concessa facoltà di appello contro le disposizioni che saranno da loro prese per l'interno del suddetto H“pital; e quanto a quelle che verranno deliberate per l'esterno, saranno eseguite nella forma e nel contenuto indipendentemente da qualsiasi opposizione o protesta presente o futura, e senza loro pregiudizio, e non saranno differite, nonostante ogni rifiuto e contestazione (12)”. Sovranità quasi assoluta, giurisdizione senza appello, diritto esecutivo contro il quale niente può

prevalere: l'H“pital général è uno strano potere che il re crea tra la polizia e la giustizia, ai limiti della legge: il terzo stato della repressione. A questo mondo apparterranno gli alienati trovati da Pinel a Bicˆtre e alla Salpˆtrière.
Nel suo funzionamento, o nel suo intendimento, l'H“pital général non è legato a nessuna idea medica. Esso è un'istanza dell'ordine, dell'ordine monarchico e borghese che si organizza in Francia in questa stessa epoca. Esso si ramifica direttamente dal potere reale, che l'ha sottomesso alla sola autorità del governo civile; la "Grande Aumé"erie" del regno, che un tempo rappresentava, nella politica di assistenza, la mediazione ecclesiastica e spirituale, si trova bruscamente estromessa. Il re decreta: “Vogliamo essere conservatore e protettore del suddetto H“pital général in quanto nostra fondazione regia; non vogliamo che dipenda in nessun modo dalla nostra "Grande Aumén"rie" né da alcuno dei nostri grandi ufficiali, ma che sia totalmente esente dalla sovrintendenza, dalle ispezioni e dalla giurisdizione degli ufficiali della Riforma generale e di quelli della "Grande Aumén"erie", e di tutti gli altri, ai quali noi proibiamo ogni cognizione e giurisdizione, in qualsiasi modo e maniera (13)”. La prima origine del progetto era stata parlamentare (14), e i due primi capi di direzione allora designati erano il primo presidente del parlamento e il procuratore generale. Ma ben presto si aggiungono l'arcivescovo di Parigi, il presidente della "Cour des Aides", quello della Corte dei conti, il luogotenente di polizia e il "prév“t des marchands". Da questo istante il "Grand Bureau" ha un compito quasi del tutto deliberativo. L'amministrazione reale e le vere responsabilità sono affidate a gerenti reclutati per cooptazione. Sono essi i veri governatori, i delegati del potere regio e del patrimonio borghese presso il mondo della miseria. La Rivoluzione ha potuto portar loro questo riconoscimento: “Scelti tra la borghesia migliore ... portarono nell'amministrazione opinioni disinteressate e intenzioni pure (15)”.
Questa struttura caratteristica dell'ordine monarchico e borghese, e che è contemporanea della sua organizzazione sotto la forma assolutistica, estende ben presto la sua rete su tutta la Francia. Un editto del re, datato 16 giugno 1676, prescrive l'istituzione di un “H“pital général in ogni città del regno”. E' anche avvenuto che la misura sia stata prevenuta dalle autorità locali; la borghesia lionese aveva già organizzato nel 1612 un'istituzione di carità che funzionava in modo analogo (16). L'arcivescovo di Tours è fiero di poter dichiarare il 10 luglio 1676 che la sua “città metropolitana ha felicemente previsto le pie intenzioni del re in favore dell'erezione di questo H“pital général chiamato la Charité prima di quello di Parigi, e con un'ordinanza che è servita di modello a tutte quelle che sono state promulgate in seguito, all'interno e all'esterno del regno (17)”. Effettivamente la Charité di Tours era stata fondata nel 1656, e il re le aveva fatto dono di quattromila lire di rendita. Su tutta la superficie della Francia vengono aperti degli ospedali generali: alla vigilia della Rivoluzione se ne potranno contare in trentadue città di provincia (18).
Anche se è stata abbastanza di proposito tenuta lontana dall'organizzazione degli ospedali generali - indubbiamente per intesa tra il potere regio e la borghesia (19) - la Chiesa, tuttavia, non resta estranea al movimento. Essa riforma le sue istituzioni ospedaliere, ridistribuisce i beni delle sue fondazioni; crea perfino delle organizzazioni che si propongono fini analoghi a quelli dell'H“pital général. Vincenzo de' Paoli riorganizza Saint-Lazare, il più importante degli antichi lebbrosari di Parigi; il 7 gennaio 1632 a nome dei membri della Congregazione della Missione egli stipula un contratto col Priorato Saint-Lazare; ora vi si debbono ospitare “le persone detenute per ordine di sua maestà”. L'ordine dei Bons Fils apre nel Nord della Francia ospedali di quel tipo. I frati dell'ordine di Saint-Jean de Dieu, chiamati in Francia nel 1602, fondano dapprima la Charité di Parigi nel quartiere di Saint-Germain, in seguito Charenton dove si installano il 10 maggio 1645 (20). Sono ancora essi che, non lontano da Parigi, reggono la Charité di Senlis, aperta il 27 ottobre 1670 (21). Qualche anno prima, la duchessa di Bouillon aveva fatto loro donazione degli edifici e dei benefici

della Maladrerie, fondata nel quattordicesimo secolo a Chƒteau-Thierry da Thibaut de Champagne (22). Essi amministrano inoltre le Charités di Saint-Yon, di Pontorson, di Cadillac, di Romans (23). Nel 1699 i lazzaristi fondano a Marsiglia l'istituzione che diventerà l'H“pital Saint-Pierre. In seguito, nel diciottesimo secolo, sarà la volta di ArmentiŠres (1712), di Maréville (1714), del Bon Sauveur di Caen (1735); Saint-Meins di Rennes si apre poco tempo prima della Rivoluzione (1780). Singolari istituzioni, il cui significato e il cui statuto sono spesso difficili da definire. Molte di esse, come si è potuto notare, sono ancora rette da ordini religiosi; tuttavia vi si incontrano ogni tanto delle specie di associazioni laiche che imitano la vita e gli usi delle congregazioni, ma non ne fanno parte (24). Nelle province il vescovo è membro di diritto del "Bureau général"; ma il clero è lontano dall'avervi la maggioranza; la gestione è soprattutto borghese (25). E tuttavia, in ognuna di queste case, si conduce una vita quasi conventuale, scandita da letture, funzioni, preghiere e meditazioni: “Si prega in comune al mattino e alla sera nei dormitori; si fanno esercizi di pietà e si recitano preghiere e si tengono letture spirituali in diverse ore del giorno (26)”. C'è di più: fungendo a un tempo da luoghi di assistenza e di repressione, questi ospizi sono destinati a soccorrere i poveri, ma quasi tutti comportano celle di detenzione e prigioni dove vengono rinchiusi dei detenuti la cui pensione è pagata dalla famiglia o dal re: “Nelle prigioni dei monaci della Charité non sarà accolto nessuno, e sotto nessun pretesto, all'infuori di coloro che vi saranno condotti per ordine del re o della Giustizia”. Molto spesso queste nuove case d'internamento sono istituite tra le stesse mura degli antichi lebbrosari; esse ereditano i loro beni, sia in grazia di decisioni ecclesiastiche (27), sia in seguito a editti reali emanati alla fine del secolo (28). Ma esse sono sostenute anche dalle finanze pubbliche: donazioni del re, e aliquote prelevate sulle ammende riscosse dal Tesoro (29). In queste istituzioni vengono così a mescolarsi, spesso non senza conflitti, i vecchi privilegi della Chiesa in materia di assistenza ai poveri e di riti dell'ospitalità, e la preoccupazione borghese di mettere ordine nel mondo della miseria; il desiderio di assistere e il bisogno di reprimere; il dovere di carità e la volontà di punire: tutta un'usanza equivoca, di cui bisognerà chiarire il significato, simbolizzato senza dubbio da questi lebbrosari, vuoti dal Rinascimento, ma bruscamente destinati ad altro uso nel diciassettesimo secolo, e riarmati di poteri oscuri. Il classicismo ha inventato l'internamento, un po' come il Medioevo la segregazione dei lebbrosi; il posto lasciato vuoto da costoro è stato occupato da personaggi nuovi nel mondo europeo: cioè dagli “internati”. Il lebbrosario non aveva soltanto un significato medico; ben altre funzioni avevano agito in questo gesto di esilio che apriva degli spazi maledetti. Il gesto che rinchiude non è più semplice: anch'esso ha significati politici, sociali, religiosi, economici, morali. E che riguardano probabilmente alcune strutture essenziali al mondo classico nel suo insieme.
Perché il fenomeno ha dimensioni europee. La costituzione della monarchia assoluta e la viva rinascita cattolica al tempo della Controriforma gli hanno dato in Francia un carattere molto particolare, a un tempo di complicità e di concorrenza tra il potere e la Chiesa (30). Altrove esso ha forme assai diverse; ma la sua localizzazione nel tempo è altrettanto precisa. I grandi ospizi, le case d'internamento, opere di religione e di ordine pubblico, di soccorso e di punizione, di carità e di previdenza governativa, sono un fatto dell'età classica, altrettanto universali e quasi contemporanei alla sua nascita. Si tratta, nei paesi di lingua tedesca, della creazione di case di correzione, le "Zuchth„user"; la prima è anteriore alle case francesi d'internamento (eccettuata la Charité di Lione); essa si aprì ad Amburgo verso il 1620 (31). Le altre furono create nella seconda metà del secolo: Basilea (1667), Breslavia (1668), Francoforte (1684), Spandau (1684), K”nigsberg (1691). Esse continuano a moltiplicarsi nel diciottesimo secolo; dapprima Lipsia, nel 1701, poi Halle e Cassel nel 1717 e nel 1720; più tardi Brieg e Osnabrück (1756), e infine nel 1771 Torgau (32).
In Inghilterra le origini dell'internamento sono più remote. Un atto del 1575 (18. Elisabetta I, cap.

III), che concerneva nello stesso tempo “la punizione dei vagabondi e il sollievo dei poveri”, prescrive la costruzione di "houses of correction", in ragione di almeno una per contea. Il loro mantenimento deve essere assicurato da un'imposta, ma si incoraggia il pubblico a fare dei doni spontanei (33). In realtà, non sembra che sotto questa forma la misura sia stata molto applicata, poiché, qualche anno dopo, si decide di autorizzare l'iniziativa privata: non è più necessario ottenere il permesso ufficiale per aprire un ospedale o una casa di correzione: chiunque può farlo a suo piacere (34). All'inizio del diciassettesimo secolo, riorganizzazione generale: ammenda di cinque lire a ogni giudice di pace che non avrà preso provvedimenti a questo scopo nella competenza della sua giurisdizione; obbligo di istituire opifici, laboratori, manifatture (mulino, filatura, tessitura) che cooperino al proprio mantenimento e assicurino il lavoro ai loro dozzinanti; spetta al giudice decidere chi deve esservi spedito (35). Lo sviluppo di questi "Bridwells" non fu molto considerevole: spesso furono progressivamente assimilati alle prigioni alle quali erano attigui (36); la loro usanza non giunge a estendersi in Scozia (37). In compenso le "workhouses" incontrarono un successo maggiore. Esse datano dalla seconda metà del diciassettesimo secolo (38). E' un atto del 1670 (22-23. Carlo III, cap. diciottesimo) che definisce lo statuto delle "workhouses", incarica gli ufficiali di giustizia di verificare le entrate delle imposte e la gestione delle somme che devono permettere il loro funzionamento, affida ai giudici di pace il controllo supremo della loro amministrazione. Nel 1697 numerose parrocchie di Bristol si uniscono per costruire la prima "workhouse" d'Inghilterra e per designare la corporazione che deve amministrarla (39). Un'altra è fondata nel 1703 a Worcester, una terza nello stesso anno a Dublino (40); in seguito a Plymouth, Norwich, Hull, Exeter. Alla fine del diciottesimo secolo il loro numero si eleva a un totale di centoventisei. Il Gilbert's Act del 1792 concede ogni facilità alle parrocchie per crearne di nuove; nello stesso tempo si rafforzano il controllo e l'autorità del giudice di pace; per evitare che le "workhouses" si trasformino in ospedali, si raccomanda di cacciarne rigorosamente i malati contagiosi.

In qualche anno tutto un reticolato è stato gettato sull'Europa. Alla fine del diciottesimo secolo Howard comincerà a percorrerlo; attraverso l'Inghilterra, l'Olanda, la Germania, la Francia, l'Italia, la Spagna, egli farà il pellegrinaggio di tutte le importanti sedi d'internamento - “ospedali, prigioni, case di correzione” - e la sua filantropia si indignerà che si siano relegati tra le stesse mura dei condannati di diritto comune, dei ragazzetti che turbavano il riposo della loro famiglia o ne dilapidavano le sostanze, della gente malfamata e degli insensati. Questa è la prova che già in tale epoca è stata perduta una certa evidenza: quella che con tanta fretta e spontaneità aveva fatto sorgere in tutta l'Europa quella categoria dell'ordine classico che è l'internamento. Nel giro di centocinquant'anni l'internamento è diventato un amalgama abusivo di elementi eterogenei. Ora, all'origine, esso doveva comportare un'unità che giustificava la sua urgenza; tra queste forme diverse e l'età classica che le ha suscitate dev'esserci un principio di coesione che non basta dissimulare sotto lo scandalo della sensibilità prerivoluzionaria. Qual era dunque la realtà presa di mira attraverso tutta questa popolazione, che si è trovata reclusa da un giorno all'altro o quasi, e bandita più severamente dei lebbrosiì Non bisogna dimenticare che pochi anni dopo la sua fondazione l'H“pital général di Parigi raggruppava seimila persone, cioè circa l'uno per cento della popolazione (41). E' stato necessario che si sia formata, sordamente e certo nel corso di lunghi anni, una sensibilità sociale comune alla cultura europea, e che bruscamente comincia a manifestarsi nella seconda metà del diciassettesimo secolo: è proprio essa a isolare di colpo questa categoria destinata a popolare i luoghi d'internamento.

Per abitare le plaghe abbandonate da tempo dalla lebbra, si è designato tutto un popolo stranamente mescolato e confuso ai nostri occhi. Ma ciò che per noi è soltanto sensibilità indifferenziata, per

l'uomo classico era certamente una percezione chiaramente articolata. Occorre interrogare questo modo di percezione per sapere quale fosse la forma di sensibilità verso la follia di un'epoca che si è soliti definire attraverso i privilegi della Ragione. Il gesto che, tracciando lo spazio per l'internamento, gli ha conferito il suo potere di segregazione e ha designato alla follia una nuova patria, questo gesto, per quanto coerente e armonizzato possa essere, non è semplice. Esso organizza in un'unità complessa una nuova sensibilità nei riguardi della miseria e dei doveri di assistenza, nuove forme di reazione davanti ai problemi economici della disoccupazione e dell'ozio, una nuova etica del lavoro, e anche il sogno di una comunità in cui l'obbligo morale si unisca alla legge civile, sotto le forme autoritarie della coercizione. Questi temi sono oscuramente presenti nella costruzione dei quartieri di internamento e nella loro organizzazione. Sono essi a dare un significato a questo rituale e a spiegare in parte in qual modo la follia fu percepita e vissuta dall'età classica.

L'usanza dell'internamento indica una nuova reazione alla miseria, un nuovo patetico e, più in generale, un rapporto diverso dell'uomo verso ciò che può esserci d'inumano nella sua esistenza. Il povero, il miserabile, l'uomo che non è padrone della propria esistenza, ha assunto lungo il sedicesimo secolo un aspetto che il Medioevo non avrebbe riconosciuto.
La "Renaissance" ha spogliato la miseria della sua positività mistica. E questo attraverso un duplice movimento di pensiero, che toglie alla Povertà il suo significato assoluto, e alla Carità il valore che essa ricava dal soccorso a questa Povertà. Nel mondo di Lutero, in quello di Calvino soprattutto, le volontà particolari di Dio - questa “bontà singolare di Dio verso ognuno” - non lasciano alla felicità o all'infelicità, alla ricchezza o alla povertà, alla gloria o alla miseria, la cura di parlare da sole. La miseria non è la Signora umiliata che lo Sposo viene a cercare nel suo fango per elevarla; essa ha nel mondo uno spazio che le è proprio: spazio che testimonia per Dio né più né meno di quello accordato alla ricchezza. Dio è sempre presente, la sua mano generosa è altrettanto vicina nell'abbondanza che nelle strettezze, secondo la sua volontà “di nutrire un bambino abbondantemente o meno (42)”. La volontà singolare di Dio, quando si rivolge al povero, non gli parla di gloria promessa ma di predestinazione. Dio non esalta il povero in una specie di glorificazione inversa; lo umilia volontariamente nella sua collera, nel suo odio: l'odio che aveva contro Esaù ancor prima che fosse nato, e a causa del quale l'ha spogliato degli armenti della primogenitura. Povertà significa punizione: “Per suo comando il cielo s'indurisce, i frutti sono divorati e consumati dalle acquerugiole e da altri elementi corruttori; e ogniqualvolta le vigne, i campi e i prati sono devastati dalla grandine e dalle tempeste, anche questo è testimonianza di qualche punizione speciale esercitata da lui (43)”. La povertà e la ricchezza cantano nel mondo la stessa onnipotenza di Dio; ma il povero non può invocare che il malcontento del Signore, poiché la sua esistenza porta il marchio della maledizione di lui; così bisogna esortare “i poveri alla pazienza, affinché coloro che non si contentano del loro stato si sforzino, per quanto è loro possibile, di scuotere il giogo imposto loro da Dio (44)”.
Quanto all'opera di carità, che cosa le può conferire il suo valoreì Non la povertà che essa soccorre, in quanto quest'ultima non contiene più una gloria particolare; non colui che la compie, poiché attraverso il suo gesto si fa strada ancora una volontà singolare di Dio. Non è l'opera che giustifica ma la fede che la abbarbica a Dio. “Gli uomini non possono essere giustificati davanti a Dio per i loro sforzi, i loro meriti o le loro opere ma gratuitamente, per l'amore di Cristo e attraversa la fede (45)”. E' noto questo grande rifiuto delle opere in Lutero, la cui proclamazione doveva risuonare così lontano nel pensiero protestante: No, le opere non sono necessarie; no, esse non servono a niente per la santità. Ma questo rifiuto riguarda solo il significato delle opere in rapporto a Dio e

alla salvezza; come ogni atto umano, esse portano i segni della finitezza e le stigmate della caduta; in questo esse non sono se non peccati e sudiciume (46). Ma sul piano umano le opere hanno un senso; se sono senza efficacia per la salvezza, hanno valore di indicazione e di testimonianza per la fede: La fede non solo non ci rende negligenti alle buone azioni, ma è anzi la radice dalla quale esse sono prodotte (47). Donde la tendenza, comune a tutti i movimenti della Riforma, a trasformare i beni della Chiesa in opere profane. Nel 1525 Michele Geismayer domanda la trasformazione di tutti i monasteri in ospedali; la Dieta di Spira riceve, l'anno dopo, un documento di protesta che reclama la soppressione dei conventi e la confisca dei loro beni, che dovranno servire al sollievo della miseria (48). Effettivamente i grandi asili di Germania e d'Inghilterra vengono stabiliti, nella maggior parte dei casi, negli antichi conventi: uno dei primi ospedali destinati ai folli da un paese luterano ("arme Wahnsinnige und Presshafte") fu istituito dal Langravio Filippo di Hainau nel 1533, in un antico convento cistercense secolarizzato una decina d'anni prima (49). Le città e gli stati si sostituiscono alla Chiesa nei compiti di assistenza. Si instaurano imposte, si fanno questue, s'incoraggiano le donazioni, si provocano dei lasciti testamentari. A Lubecca, nel 1601, si decide che ogni testamento di una certa importanza dovrà comportare una clausola in favore delle persone assistite dalla città (50). In Inghilterra l'uso del "poor rate" diviene generale nel sedicesimo secolo; e le città che hanno organizzato delle case di correzione o di lavoro hanno il diritto di riscuotere un'imposta speciale e il giudice di pace designa gli amministratori - "guardians of poor" - che amministreranno queste finanze e ne distribuiranno gli utili.
E' un luogo comune affermare che la Riforma ha portato a una laicizzazione delle opere nei paesi protestanti. Ma incaricandosi per conto proprio di tutta questa popolazione di poveri e d'incapaci, lo stato o l'amministrazione pubblica preparano una nuova forma di sensibilità alla miseria; sta per nascere un'esperienza del patetico che non parla più di una glorificazione del dolore, n, di una salvezza comune alla Povertà e alla Carità, ma che intrattiene l'uomo unicamente nei suoi doveri verso la società e indica nel miserabile, a un tempo, un effetto del disordine e un ostacolo all'ordine. Non si tratta dunque più di esaltare la miseria nel gesto che le porta sollievo, ma, semplicemente, di sopprimerla. Se si rivolge alla Povertà come tale, anche la Carità è disordine. Ma se l'iniziativa privata, come lo richiede in Inghilterra l'atto del 1575 (51), aiuta lo stato a reprimere la miseria, allora essa si inscriverà nell'ordine, e l'opera avrà un senso. Poco tempo prima dell'atto del 1662 (52), Sir Matthew Hale aveva scritto un "Discorse touching Provision for the Poor" (53), che definisce abbastanza bene questo nuovo modo di percepire il significato della miseria: contribuire a farla sparire è un compito altamente necessario a noi inglesi, ed è il nostro primo dovere come cristiani; l'incarico deve essere affidato agli ufficiali di giustizia; essi dovranno dividere le contee, raggruppare le parrocchie, istituire case di lavoro forzato. Nessuno dovrà più mendicare; e nessuno sarà tanto sciocco n, vorrà essere tanto dannoso alla comunità da fare donazioni a tali mendicanti e da incoraggiarli.
Ormai la miseria non è più presa in una dialettica dell'umiliazione e della gloria, piuttosto in certo rapporto del disordine all'ordine che la chiude nella colpevolezza. Essa che, a partire da Lutero e da Calvino, portava già i segni di una punizione intemporale, nel mondo della carità statalizzata diventerà compiacenza verso se stessi, e colpa verso il buon funzionamento dello stato. Essa scivola da un'esperienza religiosa che la santifica a una concezione morale che la condanna. Al termine di questa evoluzione si incontrano le grandi case d'internamento: laicizzazione della carità, indubbiamente; ma, oscuramente, anche punizione morale della miseria.
Per strade diverse - e non senza molte difficoltà - il cattolicesimo giungerà, press'a poco all'epoca di, Matthew Hale, cioŠ all'epoca stessa del grande internamento, a risultati del tutto analoghi. A partire dal concilio di Trento, la Chiesa vorrebbe ottenere spontaneamente dai vescovi la

conversione dei beni ecclesiastici in opere ospedaliere, che la Riforma aveva ottenuto attraverso la laicizzazione. Nel decreto di riforma è loro raccomandato "bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere" (54). La Chiesa non abbandona in niente la parte importante che la dottrina aveva tradizionalmente accordato alle opere, ma cerca a un tempo di dar loro una portata generale e di commisurarle a seconda delle loro utilità all'ordine degli stati. Poco prima del concilio, Juan Luis Viv,s aveva formulato, indubbiamente uno dei primi fra i cattolici, una concezione della carità quasi del tutto profana (53) - critica delle forme private di aiuto ai miserabili; pericoli di una carità che conserva il male; parentela troppo frequente tra la povertà e il vizio. Spetta piuttosto ai magistrati di affrontare il problema: Come è sconveniente per un padre di famiglia nella sua confortevole dimora tollerare che qualcuno abbia la disgrazia di esser nudo o vestito di stracci, ugualmente non è giusto che i magistrati di una città tollerino una condizione nella quale i cittadini soffrano di fame o di stenti (56). Viv,s raccomanda di nominare in ogni città dei magistrati che percorrano le strade e i quartieri poveri, registrino i miserabili, s'informino della loro vita, della loro moralità, mettano i più ostinati in case di internamento, creino per tutti delle case di lavoro. Viv,s pensa che la carità dei privati, se sollecitata a dovere, può bastare a quest'opera; altrimenti bisognerà tassare i più ricchi. Queste idee ebbero sufficiente risonanza nel mondo cattolico da far sì che la sua opera fosse ripresa e imitata, dapprima da Medina, all'epoca stessa del concilio di Trento (57), e proprio alla fine del secolo sedicesimo da Crist¢bal P,rez de Herrera (58). Nel 1607 appare in Francia un testo, che è al tempo stesso un libello e un manifesto: si tratta della "chimera o fantasma della mendicità"; vi si reclama la creazione di un ospizio in cui i miserabili potranno trovare la vita, di che vestire, un mestiere e la "punizione"; l'autore prevede una tassa che sarà imposta ai cittadini più ricchi; coloro che rifiuteranno di pagarla dovranno pagare un'ammenda che raddoppierà la somma (59).

Ma il pensiero cattolico e la tradizione della Chiesa resistono. Si prova avversione verso queste forme collettive di assistenza che sembrano togliere al gesto individuale il suo merito particolare, e alla miseria la sua dignità eminente. Non si trasforma forse la carità in dovere di stato sanzionato dalle leggi, e la povertà in colpa contro l'ordine pubblicoì Queste difficoltà cadranno a poco a poco: si fa appello al giudizio delle Facoltà. Quella di Parigi approva le forme di organizzazione pubblica dell'assistenza che vengono sottomesse al suo arbitrato; certo, si tratta di una cosa ardua, ma utile, pia e salutare, che non contrasta n, con l'insegnamento evangelico o apostolico n, con gli esempi dei nostri antenati (60). Ben ben presto il mondo cattolico adotterà un modo di considerare la miseria che si era soprattutto sviluppato nel mondo protestante. Vincenzo de' Paoli approva interamente nel 1657 il progetto di radunare tutti i poveri in luoghi adatti per mantenerli, istruirli e tenerli occupati. E' un grande progetto, nel quale esita tuttavia a impegnare il suo ordine perch, noi non sappiamo ancora abbastanza se il buon Dio lo vuole (61). Qualche anno dopo, tutta la Chiesa approva il grande internamento prescritto da Luigi quattordicesimo. Con questo stesso fatto, i miserabili non sono più riguardati come il pretesto inviato da Dio per suscitare la carità del credente e fornirgli l'occasione di procurarsi la salvezza; ogni cattolico, secondo l'esempio dell'arcivescovo di Tours, comincia a vedere in essi la feccia e il rifiuto della repubblica, non tanto per le loro miserie corporali, di cui bisogna aver compassione, quanto per quelle spirituali, che fanno orrore (62).
La Chiesa ha preso la sua decisione; e, ciò facendo, ha diviso il mondo cristiano della miseria, che il Medioevo aveva santificato nella sua totalità (63). Ci sarà da un lato la regione del bene, che è quella della povertà sottomessa e conforme all'ordine che le viene presentato; dall'altro lato la regione del male, cioŠ la povertà ribelle, che cerca di sfuggire a quest'ordine. La prima accetta l'internamento e vi trova la sua pace; la seconda lo rifiuta, e per conseguenza lo merita.

Questa dialettica è esposta molto ingenuamente in un testo ispirato dalla corte di Roma, nel 1698, e che è stato tradotto in francese alla fine del secolo, sotto il titolo: "La mendicit, abolie" (64). L'autore distingue tra poveri buoni e cattivi, quelli di Cristo e quelli del demonio. Gli uni e gli altri dimostrano l'utilità delle case di internamento, i primi perch, accettano con riconoscenza tutto ciò che l'autorità può dare loro gratuitamente: pazienti, umili, modesti, contenti del loro stato e degli aiuti che l'amministrazione elargisce loro, ne ringraziano Dio; quanto ai poveri del demonio, è vero che si lamentano dell'H“pital général e del vincolo che ve li lega: nemici del buon ordine, fannulloni, bugiardi, ubriaconi, impudichi, che non possono avere un linguaggio diverso da quello del demonio loro padre, essi mandano mille maledizioni ai fondatori e ai direttori di questo ufficio. Per ciò stesso essi devono essere privati della libertà, della quale non fanno uso se non per la gloria di Satana. L'internamento viene così giustificato doppiamente, in un indissociabile equivoco, a titolo di beneficio e a titolo di punizione. E' insieme ricompensa e castigo, secondo il valore morale di coloro cui lo si impone. Fino al termine dell'età classica l'usanza dell'internamento sarà prigioniera di questo equivoco; essa avrà la strana reversibilità che la fa mutare di significato secondo il merito di colui al quale si applica. I buoni poveri ne fanno un gesto di assistenza, e un'opera di conforto; i cattivi - e per il solo fatto d'essere cattivi - la trasformano in un'iniziativa di repressione. L'opposizione tra poveri buoni e cattivi è essenziale alla struttura e al significato dell'internamento. L'H“pital général li designa come tali e la follia stessa è ripartita secondo questa dicotomia, e può entrare in tal modo, a seconda dell'atteggiamento morale che essa sembra manifestare, tanto nella categoria della beneficenza quanto in quella della repressione (65). Ogni internato è posto nel terreno di questa valorizzazione etica, e molto prima d'essere un oggetto di conoscenza o di pietà viene trattato come un "soggetto morale".
Ma il miserabile non può essere soggetto morale se non nella misura in cui ha cessato d'essere l'invisibile rappresentante di Dio sulla terra. Fino al termine del diciassettesimo secolo, questa sarà ancora l'obiezione maggiore per le coscienze cattoliche. Non dice forse la Scrittura: Ciò che tu fai al più piccolo dei miei fratelli ...ì E i Padri della Chiesa non hanno sempre commentato questo testo dicendo che non bisogna rifiutare l'elemosina a un povero per non offendere il Cristo stessoì Il padre Gu,varre non ignora queste obiezioni. Ma egli - e per suo tramite la Chiesa dell'epoca classica - dà una risposta molto chiara: a partire dalla creazione dell'Ospedale generale e degli Uffici di Carità, Dio non si nasconde più sotto gli stracci del povero. La paura di rifiutare un tozzo di pane a Gesù che muore di fame, questo timore che aveva animato tutta la mitologia cristiana della carità, e dato un significato assoluto al grande rituale medievale dell'ospitalità, questo timore sarebbe infondato; quando un ufficio di carità viene istituito in una città, Gesù Cristo non prenderà l'aspetto di un povero che, per conservare la sua infingardaggine e la sua vita indegna, non intende sottomettersi a un ordine così santamente istituito per il soccorso di tutti i veri poveri (66). Questa volta la miseria ha perduto il suo senso mistico. Nel suo dolore niente rinvia più alla miracolosa e fuggitiva presenza di un dio. Essa è privata del suo potere di manifestazione. E se per il cristiano è ancora occasione di carità, egli ora può rivolgersi a essa solo seguendo l'ordine e la previdenza degli stati. Da sola, essa non sa più mostrare se non le proprie colpe, e appare soltanto nel circolo della colpevolezza. Ridurla vorrà dire anzitutto farla entrare nell'ordine della penitenza.
Ecco il primo dei grandi anelli nei quali l'età classica imprigionerà la follia. Si è soliti affermare che il folle del Medioevo era considerato come un personaggio sacro perch, invasato. Niente di più falso (67). Se era sacro, ciò era dovuto anzitutto al fatto che, per la carità medievale, egli partecipava ai poteri oscuri della miseria. Egli la esaltava forse più d'ogni altro. Non gli si faceva forse portare il simbolo della croce, ritagliato nei suoi capelliì Sotto questo simbolo Tristano si è presentato per l'ultima volta in Cornovaglia, ben sapendo di avere in tal modo diritto alla stessa

ospitalità di tutti i miserabili; e, pellegrino dell'insensato, col bastone appeso al collo e la croce ritagliata sul cranio, era sicuro di entrare nel castello del re Marco: Nessuno osò impedirgli il passaggio alla porta, ed egli attraversò la corte, imitando lo sciocco con grande gioia dei servitori. Proseguì senza commuoversi e giunse alla sala dove stavano il re, la regina e tutti i cavalieri. Marco sorrise (68).... Se nel diciassettesimo secolo la follia è come "desacralizzata", ciò deriva anzitutto dal fatto che la miseria ha subito questa specie di decadenza che la fa concepire ormai nel solo orizzonte della morale. Ormai la pazzia non troverà ospitalità che tra le mura dell'ospedale, accanto a tutti i poveri. La troveremo ancora là alla fine del diciottesimo secolo. E' nata una nuova sensibilità nei suoi riguardi: non più religiosa, ma sociale. Il folle appariva familiarmente nel paesaggio umano del Medioevo perch, veniva da un altro mondo. Ora spiccherà sullo sfondo di un problema di "police" concernente l'ordine degli individui nell'ordinamento pubblico. Un tempo lo si accoglieva perch, veniva da altrove; ora lo si escluderà perch, viene proprio da qui, perch, prende posto tra i poveri, i miserabili, i vagabondi. L'ospitalità che lo accoglie diventerà, in un nuovo equivoco, la misura di risanamento che lo estromette dal giro. Egli erra, effettivamente, ma non più sulla strada di uno strano pellegrinaggio; egli turba il buon ordine dello spazio sociale. Decaduta dai diritti della miseria e spogliata della sua gloria, la follia appare ormai molto seccamente, con la povertà e l'ozio, nella dialettica immanente degli stati.

L'internamento, questo fenomeno massiccio le cui tracce sono reperibili in tutta l'Europa del diciassettesimo secolo, è un affare di "police", nel senso molto preciso che a questo termine si dà nell'epoca classica, cioŠ l'insieme delle misure che rendono il lavoro e possibile e necessario per tutti coloro che non saprebbero viverne senza; i contemporanei di Colbert si erano già rivolti la domanda che sarà poi formulata da Voltaire: E cheì non possedete ancora il segreto di obbligare tutti i ricchi a far lavorare tutti i poverii Voi non avete ancora i primi rudimenti dell'organizzazione politica (69).
Prima di avere il senso medico che noi gli diamo, o che almeno desideriamo supporre in esso, l'isolamento si è reso necessario per tutt'altra causa che la preoccupazione di guarire. Ciò che l'ha reso necessario è un imperativo di lavoro. La nostra filantropia vorrebbe volentieri riconoscere i segni di una benevolenza verso la malattia, là dove spicca solo la condanna dell'ozio.
Torniamo ai primi momenti dell'internamento, e a quell'editto regio del 27 aprile 1656 che dava vita all'H“pital général. L'istituzione si attribuiva di primo acchito il compito d'impedire la mendicità e l'ozio come fonti di ogni disordine. Effettivamente si tratta dell'ultima delle grandi misure che erano state prese a partire dalla "Renaissance" per porre fine alla disoccupazione o almeno alla mendicità (70). Nel 1532 il parlamento di Parigi aveva deciso di fare arrestare i mendicanti e di costringerli a lavorare nelle fogne della città, legati a due a due per mezzo di catene. La crisi si aggrava rapidamente poich,, il 23 marzo 1534, viene dato ordine agli scolari poveri e indigenti di uscire dalla città, mentre si proibisce di cantare d'ora innanzi le preghiere del vespro davanti alle immagini nelle strade (71). Le guerre di religione moltiplicano questa folla incerta, nella quale si mescolano contadini cacciati dalle loro terre, soldati congedati o disertori, operai senza lavoro, studenti poveri, malati. Nel momento in cui Enrico Quarto intraprende l'assedio di Parigi, la città, che ha meno di centomila abitanti, conta più di trentamila mendicanti (72). Una ripresa economica si avvia all'inizio del diciassettesimo secolo; si decide di riassorbire con la forza i disoccupati che non hanno ripreso posto nella società; un decreto del parlamento datato 1606 stabilisce che i mendicanti di Parigi saranno pubblicamente frustati, marchiati su una spalla, la testa rasata, e poi saranno cacciati dalla città; per impedir loro di tornare un'ordinanza del 1607 pone alle porte della cerchia delle mura compagnie di arcieri che devono sbarrare il passo a tutti gli indigenti (73). A partire dal momento in

cui spariscono, con la guerra dei Trent'anni, gli effetti della rinascita economica, si ripresentano i problemi della mendicità e dell'ozio; fino alla metà del secolo, l'aumento regolare delle tasse ostacola le manifatture e aumenta la disoccupazione. Ecco allora le sommosse di Parigi (1621), di Lione (1632), di Rouen (1639). Contemporaneamente, il mondo operaio è disorganizzato dall'apparire delle nuove strutture economiche; man mano che si sviluppano le grandi manifatture, le società operaie perdono i loro poteri e i loro diritti, i regolamenti generali impediscono ogni assemblea d'operai, ogni lega, ogni "associage". In molte professioni, tuttavia, le società operaie si ricostituiscono (74). Esse vengono perseguitate; ma sembra che i parlamenti mostrino una certa mancanza di ardore; quello di Normandia rifiuta ogni competenza per giudicare i rivoltosi di Rouen. Ciò deriva senza dubbio dal fatto che la Chiesa interviene e paragona le associazioni segrete degli operai alle pratiche di stregoneria. Un decreto della Sorbona del 1655 proclama sacrileghi e colpevoli di peccato mortale tutti coloro che si uniscono ai cattivi lavoranti.
In questo sordo conflitto che oppone la severità della Chiesa all'indulgenza dei parlamenti, la creazione dell'H“pital è indubbiamente, almeno all'origine, una vittoria parlamentare. In ogni caso è una soluzione nuova: è la prima volta che si sostituisce alle misure d'esclusione puramente negative una misura d'internamento; il disoccupato non è più cacciato o punito; lo si prende a carico, a spese della nazione, ma a scapito della sua libertà individuale. Tra lui e la società si stabilisce un sistema implicito di obbligazioni: egli ha diritto di essere nutrito, ma deve accettare la costrizione fisica e morale dell'internamento.
E' tutta questa massa un po' indistinta che l'editto del 1657 prende di mira: popolazione senza risorse, senza legami sociali, classe che si è trovata abbandonata o che è stata resa fluttuante durante un certo periodo a causa del nuovo sviluppo economico. Meno di quindici giorni dopo la sua promulgazione, l'editto è letto e proclamato nelle strade. Paragrafo 9: Proibiamo in modo assoluto a tutte le persone di ambo i sessi, di ogni provenienza ed età, di qualsiasi condizione ed estrazione, e in qualunque stato possano essere, validi o invalidi, malati o convalescenti, curabili o incurabili, di mendicare nella città e nei sobborghi di Parigi, n, dentro le chiese, n, alle porte di quest'ultime, o alle porte delle case o nelle strade, n, altrove in pubblico o in privato, di giorno o di notte ... sotto pena di frusta per coloro che contravvengono per la prima volta, e per la seconda di galera contro gli uomini e i ragazzi e di bando per le donne e le ragazze. La domenica seguente - è il 13 maggio 1657 - si canta una messa solenne dello Spirito Santo nella chiesa di Saint-Louis de la Piti,; e la mattina del lunedì 14 la milizia, che diventerà, nella mitologia dei timori popolari, gli arcieri dell'Ospedale, comincia a dar la caccia ai mendicanti e a inviarli nei diversi edifici dell'Ospedale. Quattro anni dopo, la Salpˆtri Šre ospita millequattrocentosessanta donne e bambini; alla Piti, ci sono novantotto ragazzi, ottocentonovantasette ragazze tra i sette e i diciassette anni e novantacinque donne; a Bicˆtre, milleseicentoquindici uomini adulti; alla Savonnerie, trecentocinque ragazzi tra gli otto e i tredici anni; infine sono state messe a Scipion le donne incinte, quelle che allattano e i bambini più piccoli: se ne contano cinquecentotrenta. Da principio, le persone sposate, anche se bisognose, non sono ammesse; l'amministrazione è incaricata di nutrirle a domicilio; ma ben presto, grazie a una donazione di Mazzarino, è consentito di alloggiarle alla SalpˆtriŠre. In totale, dalle cinquemila alle seimila persone.
In tutta l'Europa l'internamento ha lo stesso significato, almeno originariamente. Esso costituisce una delle risposte che vengono date dal diciassettesimo secolo a una crisi economica che interessa tutto il mondo occidentale nel suo insieme: ribasso dei salari, disoccupazione, rarefazione della moneta: un insieme di fatti dovuto probabilmente a una crisi nell'economia spagnola (75). Perfino l'Inghilterra, che è il paese dell'Europa occidentale meno dipendente dal sistema, deve risolvere gli stessi problemi. Malgrado tutti i provvedimenti che sono stati presi per evitare la disoccupazione e

la caduta dei salari (76), la povertà non cessa di aumentare nel paese. Nel 1622, appare un libello, "Grevious Groan for the Poor", attribuito a Dekker, che, sottolineando il pericolo, denuncia l'incuria generale: Bench, il numero dei poveri non cessi di crescere quotidianamente, tutto quanto riguarda il loro sollievo volge al peggio ... molte parrocchie spingono i loro poveri e gli operai validi che non vogliono lavorare ... a mendicare, truffare e rubare per vivere, cosicch, il paese ne è miserevolmente infestato (77). Si teme che essi ingorghino il paese; e non essendovi, come sul continente, la possibilità di passare da un paese all'altro, ci si propone di bandirli e di scortarli sulle terre scoperte da poco, nelle Indie orientali e occidentali (78). Nel 1630 il re istituisce una commissione che deve vigilare sull'esecuzione rigorosa delle leggi sui poveri. Nello stesso anno essa pubblica una serie d'ordini e di direttive; raccomandasi molto di perseguitare mendicanti e vagabondi, come tutti coloro che vivono nell'ozio e non vogliono lavorare per delle ricompense ragionevoli o spendono il loro avere nelle bettole. Bisogna punirli conformemente alle leggi e metterli nelle case di correzione; quanto a coloro che hanno moglie e figli, bisogna verificare se sono stati sposati, se i loro bambini sono battezzati perch, costoro vivono come selvaggi, senza essere sposati, n, sepolti, n, battezzati; e proprio questa libertà licenziosa fa sì che tanti prendano gusto a fare i vagabondi (79). Malgrado il miglioramento che comincia in Inghilterra verso la metà del secolo, all'epoca di Cromwell il problema non è ancora risolto, poich, Lord Mayor si lamenta di questa canaglia che si raduna nella città, turba l'ordine pubblico, prende d'assalto le vetture, domanda con grandi grida l'elemosina alle porte delle chiese e delle case private (80).
Ancora per lungo tempo la casa di correzione o i locali dell'H“pital général serviranno a mettere al chiuso i disoccupati, i senza lavoro, i vagabondi. Ogniqualvolta si produce una crisi e il numero dei poveri si moltiplica, le case di internamento riprendono almeno per qualche tempo il loro primo significato economico. A metà del diciottesimo secolo si è di nuovo in piena crisi: dodicimila operai che mendicano a Rouen, altrettanti a Tours; a Lione le manifatture chiudono. Il conte di Argenson, che ha il dicastero di Parigi e della gendarmeria a cavallo, dà l'ordine di arrestare tutti i mendicanti nel regno; le guardie a cavallo operano a questo fine nelle campagne, mentre si fa altrettanto a Parigi, dove si è sicuri che non rifluiranno, trovandosi fatti prigionieri da ogni parte (81).
Ma fuori di questi periodi di crisi, l'internamento assume un altro significato. La sua funzione repressiva si trova rafforzata a causa di una nuova utilità. Non si tratta più allora di rinchiudere i senzalavoro, ma di dar lavoro a coloro che sono stati rinchiusi e di farli così servire alla prosperità comune. L'alternanza è chiara: mano d'opera a buon mercato nei periodi di pieno impiego e di alti salari; e in periodo di disoccupazione riassorbimento degli oziosi e protezione sociale contro l'agitazione e le sommosse. Non dimentichiamo che le prime case d'internamento appaiono in Inghilterra nei centri più industrializzati del paese: Worcester, Norwich, Bristol; che il primo H“pital général è stato aperto a Lione, quarant'anni prima che a Parigi (82); che la prima tra tutte le città tedesche, Amburgo, ha il suo "Zuchthaus" fin dal 1620. Il suo regolamento, pubblicato nel 1622, è molto preciso. Tutti gli internati devono lavorare. Si tiene conto esattamente del valore della loro opera, e si dà loro il quarto di esso. Perch, il lavoro non rappresenta soltanto un'occupazione; dev'essere produttivo. Gli otto direttori della casa stabiliscono un piano generale. Il "Werkmeister" dà ad ognuno un incarico particolare, e deve verificare alla fine della settimana se è stato bene assolto. La regola del lavoro resterà applicata fino al termine del diciottesimo secolo, poich, Howard può ancora constatare che vi si fila, vi si producono calze, vi si tesse la lana, il crine, il lino, vi si leviga il legno di tintura, il corno di cervo. Il cottimo di un uomo robusto che leviga questo legno è di quarantacinque lire al giorno. Alcuni uomini e cavalli sono adibiti a una gualchiera. Un fabbro vi lavora continuamente (83). Ogni casa d'internamento in Germania ha la sua specialità: si fila soprattutto a Brema, a Brunswick, a Monaco, a Breslavia, a Berlino; si tesse a

Hannover. Gli uomini levigano il legno a Brema e ad Amburgo. A Norimberga si limano lenti ottiche; a Magonza il lavoro principale è di macinare la farina (84).
Quando si aprono le prime case di internamento in Inghilterra, si è in piena recessione economica. Il decreto del 1610 raccomandava solo di aggiungere a tutte le case di correzione dei mulini, dei telai, delle officine di cardatura in modo da occupare i dozzinanti. Ma quando, dopo il 1651, dopo l'Atto di navigazione e l'abbassamento del tasso di sconto, si ristabilisce la situazione economica e si sviluppano il commercio e l'industria, l'esigenza morale diviene una tattica economica. Si cerca di utilizzare il meglio possibile, cioŠ al miglior mercato possibile, tutta la mano d'opera valida. Quando John Carey redige il suo progetto di "workhouse" per Bristol, pone in primo piano la necessità del lavoro: I poveri di ambo i sessi e di ogni età possono essere impiegati a battere la canapa, a preparare e filare il lino, a cardare e filare la lana (85). A Worcester si fabbricano vesti e tele; si istituisce un laboratorio per ragazzi. Tutto ciò incontra spesso delle difficoltà. Si vuole che le "workhouses" approfittino delle industrie e dei mercati locali; si pensa forse che questa fabbricazione a buon mercato avrà un effetto regolatore sul prezzo di vendita. Ma le manifatture protestano (86). Daniel Defoe fa notare che, per effetto di questa concorrenza troppo facile delle "workhouses", si creano dei poveri in una regione col pretesto di sopprimerli altrove; significa dare a uno ciò che si toglie a un altro, metter un vagabondo al posto di un onest'uomo e obbligare costui a trovare un altro lavoro per far vivere la sua famiglia (87). Davanti a questo pericolo della concorrenza, le autorità a poco a poco fanno sparire il lavoro. I detenuti non riescono più a guadagnare neppure quanto occorre al loro mantenimento; si è obbligati talvolta a riversarli in prigione, perch, abbiano almeno il pane gratuito. Quanto ai Bridwells, ce ne sono pochi in cui si faccia qualche lavoro e, perfino, dove sia possibile farne. Coloro che vi sono rinchiusi non hanno n, materiale n, strumenti di nessun genere per lavorare; essi vi trascorrono il tempo nel vagabondaggio e nella dissolutezza (88).
Quando si è creato l'H“pital général di Parigi, si è pensato soprattutto alla soppressione della mendicità più che all'occupazione degli internati. Sembra tuttavia che Colbert, come i suoi contemporanei inglesi, abbia visto nell'assistenza attraverso il lavoro sia un rimedio alla disoccupazione che uno stimolante per lo sviluppo delle manifatture (89). Fatto sta che in provincia gli intendenti debbono vigilare a che le case di carità abbiano una certa importanza economica. Tutti i poveri in grado di lavorare devono farlo nei giorni lavorativi, sia per evitare l'ozio che è il padre di tutti i mali, sia per abituarsi al lavoro, e anche per guadagnare una parte del loro nutrimento (90). Talvolta esistono perfino degli accordi che permettono ad alcuni imprenditori privati di utilizzare a proprio profitto la mano d'opera degli asili. In seguito a un accordo stipulato nel 1708, si stabilisce ad esempio che un imprenditore fornirà della lana, del sapone e del carbone alla Charit, di Tulle, e che quest'ultima gli darà in cambio la lana cardata e filata. Tutto il beneficio è diviso tra l'ospedale e l'imprenditore (91). Nella stessa Parigi si tentò a più riprese di trasformare in manifatture i grandi edifici dell'H“pital général. Se bisogna dare ascolto all'autore di una relazione anonima pubblicata nel 1790, furono tentate alla Piti, tutte le specie di manifatture che la capitale può offrire; infine con una sorta di disperazione si è arrivati a un lavoro di stringhe in quanto è il più economico (92). Altrove i tentativi non furono molto più fruttuosi. A Bicˆtre si fecero numerosi tentativi: fabbricazione del filo e della corda, limatura dei vetri, e soprattutto il famoso gran pozzo (93). Si ebbe perfino l'idea, nel 1781, di sostituire ai cavalli, per far portar su l'acqua, squadre di prigionieri che si alternavano dalle cinque del mattino fino alle otto di sera: Quale motivo ha potuto determinare questa strana occupazioneì E' forse un motivo economico, o soltanto la necessità di tenere occupati i prigionierií Se si tratta solo della necessità di tenere occupati i prigionieri, non sarebbe più opportuno avviarli a un lavoro più utile per loro e per la casaì Se il motivo è economico,

non riusciamo a trovarne alcuno (94). Lungo tutto il diciottesimo secolo il significato economico che Colbert aveva voluto dare all'H“pital général non cesserà di venir meno; questo centro di lavoro obbligatorio diventerà il luogo privilegiato dell'ozio. Qual è la causa dei disordini di Bicˆtreì, si domanderanno ancora gli uomini della Rivoluzione. E risponderanno ciò che era già stato risposto nel diciassettesimo secolo: E' l'ozio. Qual è il mezzo per rimediarviì Il lavoro.
L'età classica utilizza l'internamento in un modo equivoco e per fargli rappresentare una doppia parte: riassorbire la disoccupazione, o almeno cancellarne le conseguenze sociali più vistose, e controllare le tariffe quando rischiano di diventare troppo elevate. Agire alternativamente sul mercato della mano d'opera e sui prezzi di produzione. In realtà, non sembra che le case d'internamento abbiano potuto efficacemente dare i risultati attesi. Se esse assorbivano i disoccupati era soprattutto per nasconderne la miseria ed evitare gli inconvenienti sociali o politici della loro agitazione; ma nel momento stesso in cui li si chiudeva in un'officina obbligatoria, si aumentava la disoccupazione nelle regioni vicine o nei settori similari (95). Quanto all'azione sui prezzi, non poteva che essere artificiale, poich, il prezzo di mercato ottenuto in tal modo era sproporzionato al prezzo di costo reale, se lo si calcola in base alle spese che l'internamento stesso rendeva necessarie.

Se si giudicano solo per il loro valore funzionale, la creazione delle case d'internamento può sembrare un fallimento. La loro scomparsa, all'inizio del diciannovesimo secolo, come centri di raccolta degli indigenti e prigioni della miseria, sanzionerà il loro insuccesso finale in quasi tutta l'Europa: rimedio transitorio e privo di efficacia, precauzione sociale abbastanza mal formulata dall'industrializzazione nascente. E tuttavia, in questo stesso fallimento, l'età classica faceva un'esperienza insostituibile. Quello che oggi ci appare come una dialettica maldestra della produzione e dei prezzi, possedeva allora il suo reale significato di una certa coscienza etica del lavoro in cui le difficoltà dei meccanismi economici perdevano la loro urgenza a vantaggio di un'affermazione di valore.
In questo primo slancio del mondo industriale il lavoro non appare legato ai problemi che esso stesso susciterà; lo si concepisce invece come soluzione generale, panacea infallibile, rimedio a tutte le forme di miseria. Lavoro e povertà sono situati in un'opposizione semplice; le loro rispettive estensioni sarebbero in ragione inversa l'una dell'altra. Quanto al potere di far sparire la miseria, che sarebbe caratteristico del lavoro, questo, secondo il pensiero classico, non lo possiede tanto a causa della sua potenza produttiva quanto per una certa forza di incanto morale. L'efficacia del lavoro è riconosciuta in quanto è fondata sulla trascendenza etica. Dopo il peccato originale la fatica-punizione ha assunto un valore di penitenza e un potere di riscatto. Non è una legge di natura che obbliga l'uomo a lavorare, ma l'effetto di una maledizione. La terra è innocente di questa sterilità nella quale finirebbe con l'addormentarsi se l'uomo restasse ozioso: La terra non aveva affatto peccato, e se è maledetta, è a causa del lavoro dell'uomo maledetto che la coltiva; non le si strappa alcun frutto, e soprattutto il frutto più necessario, se non con la forza e tra lavori continui (96).
L'obbligo del lavoro non è legato a nessuna fiducia nella natura; e non è neppure per un'oscura fedeltà che la terra deve ricompensare la fatica dell'uomo. Il tema che il lavoro non porta da solo i suoi frutti è costante nei cattolici come nei protestanti. Raccolto e ricchezza non si trovano al termine di una dialettica del lavoro e della natura. Ecco l'ammonimento di Calvino: Non dobbiamo credere che gli uomini possano rendere fertile la loro terra a seconda di quanto saranno vigilanti e abili o di come avranno ben fatto il loro dovere; è la benedizione divina che guida tutto (97). E, a sua volta, Bossuet riconosce questo rischio di un lavoro che resterebbe infecondo se Dio non intervenisse nella sua benevolenza: In ogni istante può sfuggirci la speranza della messe, e il frutto unico di tutti i nostri lavori; noi siamo alla merc, del cielo incostante che fa piovere sulla tenera

spiga (98). Questo lavoro precario al quale la natura non è mai costretta a corrispondere - se non per volontà particolare di Dio - è tuttavia rigorosamente obbligatorio: non sul piano delle sintesi naturali, ma sul piano delle sintesi morali. Il povero che, senza acconsentire a tormentare la terra, attende che Dio gli venga in aiuto, poich, Egli ha promesso di nutrire gli uccelli del cielo, disobbedirebbe alla grande legge della Scrittura: Non tenterai l'Eterno, il tuo Signore. Non voler lavorare non significa forse tentare oltre misura la potenza di Dio (99)ì Significa cercare di forzare il miracolo (100), mentre il miracolo è accordato quotidianamente all'uomo come ricompensa gratuita del suo lavoro. Se è vero che il lavoro non è iscritto tra le leggi della natura, esso è racchiuso nell'ordine del mondo decaduto. Per questo l'ozio è rivolta: la peggiore fra tutte, in un certo senso: poich, attende che la natura sia generosa come nell'innocenza degli inizi, e che essa voglia forzare una Bontà a cui l'uomo non ha più diritto dopo Adamo. L'orgoglio fu il peccato dell'uomo prima della caduta; ma il peccato dell'ozio è il supremo orgoglio dell'uomo una volta caduto, il risibile orgoglio della miseria. Nel nostro mondo, dove la terra è fertile solo di rovi e d'erbe selvatiche, è la colpa per eccellenza. Nel Medioevo il gran peccato, "radix malorum omnium", fu la superbia. Secondo Huizinga ci fu un momento, agli albori del Rinascimento, in cui il peccato supremo prese la forma dell'avarizia, la "cieca cupidigia" di Dante (101). Tutti i testi del diciassettesimo secolo annunciano al contrario l'infernale trionfo della pigrizia: è lei ora che conduce la ronda dei vizi e che li trascina. Non dimentichiamo che secondo l'editto di fondazione l'H“pital général deve impedire la mendicità e l'ozio come fonti di ogni disordine. Bourdaloue fa eco a queste condanne della pigrizia, miserabile orgoglio dell'uomo caduto: Che cos'è, ancora una volta, il disordine di una vita oziosaì 'E", risponde sant'Ambrogio, 'a ben considerare, una seconda rivolta della creatura contro Dio (102)'. Il lavoro nelle case d'internamento assume così il suo significato etico: poich, la pigrizia è diventata la forma assoluta della rivolta, si costringeranno gli oziosi al lavoro, nella disposizione indefinita di una fatica senza utilità n, profitto.
E' in una certa esperienza del lavoro che si è formulata l'esigenza, indissociabilmente economica e morale, dell'internamento. Lavoro e ozio hanno tracciato nel mondo classico una linea di separazione che ha sostituito la grande esclusione della lebbra. L'asilo ha preso rigorosamente il posto del lebbrosario nella geografia dei luoghi maledetti come nei paesaggi dell'universo morale. Si è ripreso contatto coi vecchi riti della scomunica, ma nel mondo della produzione e del commercio. In questi luoghi dell'ozio maledetto e condannato, in questo spazio inventato da una società che decifrava nella legge del lavoro una trascendenza etica, la follia comparirà di nuovo e crescerà ben presto fino al punto di annetterli. Verrà un giorno in cui essa potrà raccogliere queste plaghe sterili dell'ozio per una sorta di antichissimo e oscuro diritto ereditario. Il diciannovesimo secolo accetterà, esigerà perfino, che si destinino esclusivamente ai folli le terre dove centocinquant'anni prima si era voluto rinchiudere i miserabili, i pezzenti, i disoccupati.
Non è indifferente che i folli siano stati coinvolti nella grande proscrizione dell'ozio. Fin dall'inizio essi avranno il loro posto accanto ai poveri, buoni o cattivi, e agli oziosi, volontari o no. Come gli altri, saranno sottomessi alle leggi del lavoro obbligatorio; e più di una volta è avvenuto che essi abbiano preso il loro aspetto caratteristico proprio in questa coercizione uniforme. Nei laboratori dove erano confusi, si sono distinti da soli per la loro incapacità al lavoro e a seguire i ritmi della vita collettiva. La necessità, scoperta nel diciottesimo secolo, di dare un regime speciale agli alienati, e la grande crisi dell'internamento che precede di poco la Rivoluzione sono legate all'esperienza della follia che si è potuta fare nell'obbligo generale al lavoro (103). Non si è atteso il diciassettesimo secolo per rinchiudere i folli, ma già a quest'epoca si comincia a internarli, mescolandoli a tutta una popolazione con la quale si pensa che essi abbiano una parentela. Fino alla "Renaissance", la sensibilità verso la follia era legata alla presenza di trascendenze immaginarie. A

partire dall'età classica, e per la prima volta, la follia è sentita attraverso una condanna etica dell'ozio e in un'immanenza sociale garantita dalla comunità di lavoro. Questa comunità acquista un potere etico di separazione, che le permette di respingere, come in un altro mondo, tutte le forme dell'inutilità sociale. La follia riceverà lo statuto che le conosciamo in quest'altro mondo, delimitato dalle potenze consacrate del lavoro. Se nella follia classica c'è qualcosa che parla di altrove e di qualcosa d'altro, ciò non deriva più dal fatto che il folle viene da un altro mondo, quello dell'insensato, e che ne porta i segni; ma dal fatto che egli oltrepassa da se stesso le frontiere dell'ordine borghese e si aliena al di fuori dei limiti consacrati della sua etica.

In effetti il rapporto tra l'usanza dell'internamento e le esigenze del lavoro è ben lungi dall'esser definito interamente dalle condizioni economiche. Un sentimento morale l'anima e lo sostiene. Quando il Board of Trade pubblicò il suo rapporto sui poveri, in cui erano proposti i modi di renderli utili alla comunità, fu precisato che l'origine della povertà non era n, la scarsezza delle derrate n, la disoccupazione, ma l'indebolimento della disciplina e il rilassamento dei costumi (104). Anche l'editto del 1656 portava strane minacce tra le denunce morali. Il libertinaggio dei mendicanti si è spinto all'eccesso con uno sciagurato abbandono a ogni sorta di delitti, che attira la maledizione di Dio sugli stati, quando sono impuniti. Questo libertinaggio non è quello rapportabile alla grande legge del lavoro, bensì un libertinaggio morale: L'esperienza ha fatto sapere alle persone che si sono dedicate a occupazioni caritatevoli che molti di essi, dell'uno e dell'altro sesso, convivono senza essere sposati, che molti dei loro figli non sono stati battezzati, e che quasi tutti vivono nell'ignoranza della religione, nel disprezzo dei sacramenti e nella continua abitudine a ogni sorta di vizi. Egualmente, l'H“pital général non ha solo la fisionomia di un semplice rifugio per coloro che non sono in grado di lavorare a causa della vecchiaia, dell'infermità o della malattia; e neppure avrà solo l'aspetto di un laboratorio di lavoro forzato, ma piuttosto di un'istituzione morale incaricata di punire, di correggere una certa vacanza morale, che non merita il tribunale degli uomini, ma che non può essere corretta con la sola severità della penitenza. L'H“pital général ha uno statuto etico. I suoi direttori sono investiti di questo compito morale, e si attribuisce loro tutto l'apparato giuridico e materiale della repressione: Essi hanno ogni potere di autorità, di direzione, di amministrazione, di polizia, di giurisdizione, di correzione e di punizione; e per far fronte a questo compito si mettono a loro disposizione pali e berline, prigioni e segrete (105).
E in fondo, proprio in questo contesto l'obbligo del lavoro acquista il suo significato: a un tempo esercizio etico e garanzia morale. Esso servirà come ascesi, come punizione; come segno di un certo atteggiamento del cuore. Il prigioniero che può e vuole lavorare sarà liberato; non tanto perch, egli sarà di nuovo utile alla società, ma perch, egli ha sottoscritto di nuovo al grande patto etico dell'esistenza umana. Nell'aprile 1684 un decreto crea all'interno dell'ospedale una sezione per i ragazzi e le fanciulle al disotto dei venticinque anni; esso precisa che il lavoro deve occupare la maggior parte della giornata e accompagnarsi alla lettura di qualche libro di pietà. Ma il regolamento definisce il carattere meramente repressivo di questo lavoro, lontano da ogni intento produttivo: Li si farà lavorare il più a lungo possibile, e alle occupazioni più rudi che le loro forze e i luoghi in cui saranno potranno permettere. Allora, e solo allora, si potrà insegnar loro un mestiere che convenga al loro sesso e alla loro inclinazione nella misura in cui il loro zelo nei primi esercizi avrà permesso di giudicare che essi vogliono emendarsi. Ogni mancanza infine sarà punita con la riduzione del cibo, con l'aumento del lavoro, con la prigione e con altre pene usate nei suddetti ospedali, secondo il giudizio dei direttori (106). Basta leggere il Regolamento generale della vita quotidiana nella Maison de Saint-Louis de la Salpˆtrière (107) per capire che l'esigenza stessa del lavoro era assoggettata a un esercizio di riforma e di coercizione morale, che fornisce, se non

l'ultimo significato, almeno la giustificazione essenziale dell'internamento.
E' un fenomeno importante questa invenzione di un luogo di coercizione dove la morale infierisce per via d'assegnazione amministrativa. Per la prima volta si istituiscono delle fondazioni morali, dove si compie una stupefacente sintesi tra obbligo morale e legge civile. L'ordine degli stati non tollera più il disordine dei cuori. Beninteso, non è la prima volta nella cultura europea che la colpa morale, perfino nella sua forma più privata, prende l'aspetto di un attentato contro le leggi scritte o non scritte della città. Ma in questo grande internamento dell'età classica l'essenziale - e il fatto nuovo - è che la legge non condanna più: si viene rinchiusi nelle cittadelle della pura moralità, dove la legge che dovrebbe regnare sui cuori sarà applicata senza compromessi n, mitigazioni, sotto le forme rigorose della coercizione fisica. Si suppone una specie di reversibilità dall'ordine morale dei problemi a quello fisico, una possibilità di passare dal primo al secondo senza residui, n, violenza, n, abuso di potere. L'applicazione integrale della legge morale non appartiene più agli adempimenti; essa può realizzarsi a partire dal piano delle sintesi sociali. La morale si lascia amministrare come il commercio o l'industria.
Così vediamo inserirsi nelle istituzioni della monarchia assoluta - in quelle stesse che restarono a lungo come il simbolo della sua arbitrarietà - la grande idea borghese, e ben presto repubblicana, che anche la virtù è un affare di stato, che si possono prendere provvedimenti per farla trionfare, che si può stabilire un'autorità per essere sicuri che la si rispetti. Le mura dell'internamento rinchiudono in un certo senso il negativo di questa cittadinanza morale, della quale la coscienza borghese comincia a sognare nel diciassettesimo secolo: cittadinanza morale destinata a coloro che vorrebbero di primo acchito sottrarvisi, cittadinanza nella quale il diritto regna soltanto in virtù di una forza senza appello: una specie di sovranità del bene dove trionfa la sola minaccia e dove la virtù, visto che ha il suo premio in se stessa, non ha per tutta ricompensa che lo sfuggire alla punizione. Nell'ombra della città borghese nasce questa strana repubblica del bene che è imposta con la forza a tutti quelli sospettati di appartenere al male. E' il rovescio del gran sogno e della grande preoccupazione della borghesia nell'epoca classica: la raggiunta identificazione delle leggi dello stato e di quelle del cuore. Che i nostri uomini politici si degnino di sospendere i loro calcoli ... e che imparino finalmente che col denaro si ottiene tutto tranne buoni costumi e veri cittadini (108).
Non è questo il sogno che sembra avere ossessionato i fondatori della casa d'internamento di Amburgoì Uno dei direttori deve vigilare a che tutti coloro che sono nella casa adempiano i propri doveri religiosi e ne siano istruiti ... Il maestro di scuola deve istruire i ragazzi nella religione, ed esortarli, incoraggiarli a leggere, nei momenti liberi, diversi passi della Sacra Scrittura. Deve insegnar loro a leggere, a scrivere, a far di conto, a essere garbati e decenti nei riguardi di coloro che visitano la casa. Deve aver cura che assistano al servizio divino, e che si comportino con modestia (109) .... In Inghilterra il regolamento delle "workhouses" dà molta importanza alla sorveglianza dei costumi e all'educazione religiosa. E così, per quanto riguarda la casa di Plymouth, è stata prevista la nomina di uno "schoolmaster" che deve rispondere alla triplice condizione di essere pio, sobrio e discreto; ogni mattina e ogni sera, a determinate ore, egli avrà il compito di presiedere alle preghiere; ogni sabato pomeriggio e ogni giorno festivo, dovrà rivolgersi agli internati, esortarli e istruirli intorno agli elementi fondamentali della religione protestante, conformemente alla dottrina della Chiesa anglicana (110). Ad Amburgo come a Plymouth, nelle "Zuchth„user" come nelle "workhouses", in tutta l'Europa protestante si edificano queste fortezze dell'ordine morale nelle quali si insegna della religione ciò che è necessario alla tranquillità delle città.
In territorio cattolico lo scopo è lo stesso, ma l'impronta religiosa un po' più marcata. L'opera di san Vincenzo de' Paoli ne fa fede. Il fine principale per cui si è consentito a ritirare qui delle persone,

lontano dal frastuono del gran mondo, e le si è fatte entrare in questa solitudine in qualità di pensionanti, era di salvarle dalla schiavitù del peccato, d'impedir loro di essere dannate in eterno e di fornir loro il modo di gioire di una perfetta contentezza in questa vita e nell'altra; esse faranno il possibile per adorare in questo la divina provvidenza ... L'esperienza ci convince disgraziatamente anche troppo che la fonte delle sregolatezze che noi vediamo oggi regnare tra la gioventù non proviene da altro che dal grado di mancanza d'istruzione e di docilità verso le cose spirituali, preferendo molto di più seguire le loro cattive inclinazioni piuttosto che le sante ispirazioni di Dio e i caritatevoli consigli dei loro genitori. Si tratta quindi di liberare i detenuti da un mondo che non è per la loro debolezza che un invito al peccato, richiamarli a una solitudine nella quale non avranno per compagni che i loro angeli custodi incarnati nella presenza quotidiana dei loro sorveglianti: costoro, effettivamente, rendono loro gli stessi buoni servizi degli invisibili angeli custodi: e cioŠ, istruirli, consolarli e procurar loro la salvezza (111). Nelle case della Charit, ci si adopera con la più grande cura a mettere ordine in tal modo nella vita e nelle coscienze, e lungo tutto il diciottesimo secolo apparirà sempre più chiaramente che questa è la vera ragione dell'internamento. Nel 1765 viene stabilito un nuovo regolamento per la Charit, di Chƒteau-Thierry. Vi è ben precisato che il priore farà visita almeno una volta alla settimana a tutti i prigionieri, uno dopo l'altro e separatamente, per consolarli, richiamarli a una condotta migliore e assicurarsi di persona che siano trattati come devono esserlo; il vicepriore lo farà tutti i giorni (112).
Tutte queste prigioni dell'ordine morale avrebbero potuto recare il motto che Howard ha ancora potuto leggere su quella di Magonza: Se si è riusciti a sottomettere al giogo taluni animali feroci, non si deve disperare di correggere l'uomo che si è fuorviato (113). Per la Chiesa cattolica e i paesi protestanti l'internamento rappresenta, sotto forma di modello autoritario, il mito d'una felicità sociale: un ordinamento il cui ordine sia del tutto trasparente ai principi della religione, e una religione le cui esigenze siano soddisfatte, senza restrizione, nelle regole dell'ordinamento e negli obblighi di cui esso può armarsi. In queste istituzioni c'è come un tentativo di dimostrare che l'ordine può essere adeguato alla virtù. In tal senso l'internamento nasconde a un tempo una metafisica dell'ordinamento civile e una politica della religione; esso si situa, in uno sforzo di sintesi tirannica, nella distanza che separa il giardino di Dio e le città che gli uomini, cacciati dal Paradiso, hanno costruito con le proprie mani. La casa d'internamento nell'età classica rappresenta il simbolo più ricco di quella "police" che si concepiva essa stessa come l'equivalente civile della religione per l'edificazione di una città perfetta. Tutti i temi morali dell'internamento non sono forse presenti nel testo del "Trait, de la police", nel quale Delamare vede nella religione la prima e più importante delle materie che formano la sollecitudine dell'ordinamento pubblicoì Si potrebbe anche aggiungere che essa è l'unica, se noi fossimo tanto saggi da adempiere perfettamente tutti i doveri che essa ci prescrive. Allora, senz'altra premura, non ci sarebbe più corruzione nei costumi; la temperanza terrebbe lontano le malattie; l'assiduità al lavoro, la frugalità e una saggia previdenza procurerebbero sempre le cose necessarie alla vita; la carità bandirebbe i vizi e la tranquillità pubblica ne sarebbe assicurata; l'umiltà e la semplicità sopprimerebbero quanto c'è di pericoloso nelle scienze umane; la buona fede regnerebbe nelle scienze e nelle arti ... i poveri infine sarebbero soccorsi volontariamente e la mendicità bandita; è giusto dire che se la religione fosse davvero osservata tutte le altre parti dell'ordinamento pubblico verrebbero attuate ... Così tutti i legislatori hanno fondato con molta saggezza sia la felicità che la durata degli stati sulla religione (114).

L'internamento è una creazione istituzionale caratteristica del diciassettesimo secolo. Esso ha preso subito un'ampiezza che non consente di paragonarlo con l'imprigionamento così come lo si praticava nel Medioevo. Come misura economica e come precauzione sociale, esso ha valore di

invenzione. Ma nella storia della sragione designa un evento decisivo: il momento in cui la follia è percepita nell'orizzonte sociale della povertà, dell'incapacità al lavoro, dell'impossibilità di integrarsi al gruppo; il momento in cui essa comincia a far parte dei problemi dell'ordinamento civile. I nuovi significati che vengono dati alla povertà, l'importanza attribuita all'obbligo del lavoro, e tutti i valori etici che le sono legati, determinano alla lontana l'esperienza che si fa della follia e ne mutano il significato.
E' nata una sensibilità che ha tracciato una linea, formato un limitare; e che sceglie, per bandire. Lo spazio concreto della società classica riserva una regione di neutralità, una pagina bianca in cui la vita reale della città è sospesa: lì l'ordine non affronta più liberamente il disordine, la ragione non tenta più di scavarsi con le sue forze la sua strada fra tutto ciò che può sottrarsi a lei o che tenta di rifiutarla. Essa regna allo stato puro, in un trionfo che le viene preparato in anticipo, su una sragione scatenata. La follia è così strappata a quella libertà immaginaria che la faceva ancora crescere nel cielo della "Renaissance". Non molto tempo prima essa si dibatteva in piena luce: ed era il "Re Lear", era il "Don Chisciotte". Ma in meno di mezzo secolo si è trovata reclusa e, nella fortezza dell'internamento, legata alla ragione, alle regole della morale e alle loro monotone notti.

3.
IL MONDO CORREZIONARIO.

Dall'altra parte delle mura dell'internamento, non si trovano solo la povertà e la follia, ma dei volti assai più variati e delle sagome di cui non è sempre facile riconoscere la comune statura.
E' chiaro che l'internamento, nelle sue forme primitive, ha funzionato come un meccanismo sociale e che questo meccanismo ha agito su una vastissima superficie, poich, si è esteso dai regolamenti mercantili elementari al gran sogno borghese di un ordinamento pubblico in cui regnasse la sintesi autoritaria della natura e della virtù. Da questo a supporre che il significato dell'internamento si esaurisca in un'oscura finalità sociale che permette al gruppo di eliminare gli elementi che gli sono eterogenei o nocivi, non c'è che un passo. L'internamento sarebbe allora l'eliminazione spontanea degli asociali; l'età classica avrebbe neutralizzato, con un'efficacia sicurissima - e tanto più sicura quanto più era cieca -, coloro stessi che, non senza esitazione n, pericolo, noi distribuiamo nelle prigioni, nelle case di correzione, negli ospedali psichiatrici o negli studi degli psicanalisti. All'inizio del secolo tutto un gruppo di storici, se questo termine almeno non è esagerato, ha voluto dimostrarlo (1). Se essi avessero saputo cogliere il legame evidente che unisce l'organizzazione dell'internamento alla politica commerciale, è molto probabile che avrebbero trovato in ciò un argomento in più per le loro tesi, e sarebbe stato il solo serio e tale da meritare attenzione. Essi avrebbero potuto mostrare su quale fondo di sensibilità sociale ha potuto formarsi la coscienza medica della follia, e fino a qual punto le resta legata, poich, questa sensibilità serve da elemento regolatore quando si tratta di decidere di un internamento o di una liberazione.
In realtà una simile analisi presupporrebbe la persistenza immutabile di una follia già tutta armata del suo eterno armamento psicologico, ma solo dopo molto tempo liberata nella sua verità. Rimasta ignorata, o almeno mal conosciuta, da secoli, solo l'età classica avrebbe cominciato a sentirla oscuramente come disorganizzazione della famiglia, disordine sociale, pericolo per lo stato. E a poco a poco questa prima percezione si sarebbe organizzata e infine perfezionata in una coscienza medica che avrebbe formulato come malattia della natura ciò che fin allora era riconosciuto unicamente nel malessere della società. Bisognerebbe così supporre una specie di ortogenesi che andrebbe dall'esperienza sociale alla conoscenza scientifica, e che progredirebbe sordamente a

partire dalla coscienza di gruppo per arrivare alla scienza positiva: e la prima non sarebbe che la forma inviluppata della seconda e come il suo vocabolario balbettante. L'esperienza sociale, che è una conoscenza approssimata, sarebbe della medesima natura della conoscenza stessa e già in cammino verso la sua perfezione (2). Per il fatto stesso, l'oggetto del sapere le preesiste, in quanto era proprio lui a essere afferrato, prima di essere delimitato rigorosamente da una scienza positiva: nella sua solidità intemporale, esso stesso rimane al riparo della storia, ritirato in una verità che resta in dormiveglia fino al destarsi totale della positività.
Ma non è certo che la follia abbia atteso, raccolta nella sua immobile identità, il compimento della psichiatria per passare da un'esistenza oscura alla luce della verità. D'altra parte non è certo che le misure d'internamento si riferissero, anche solo implicitamente, proprio alla follia. Non è certo infine che, ripetendo alle soglie dell'età classica il gesto antichissimo della segregazione, il mondo moderno abbia voluto eliminare coloro che - fosse spontanea mutazione, fosse varietà di specie - si mostravano come asociali. E' un fatto che noi possiamo trovare una somiglianza tra gli internati del diciottesimo secolo e il nostro personaggio contemporaneo dell'asociale; ma ciò appartiene probabilmente all'ordine dei risultati: poich, questo personaggio è stato suscitato dal gesto stesso della segregazione. E' sorto il giorno in cui quest'uomo, partito da tutti i paesi d'Europa per uno stesso esilio verso la metà del diciassettesimo secolo, è stato riconosciuto come straniero dalla società che l'aveva cacciato e come irriducibile alle sue esigenze; egli è allora diventato, per il più gran conforto del nostro spirito, il candidato indifferenziato a tutte le prigioni, a tutti gli asili, a tutte le punizioni. Egli non rappresenta in realtà se non lo schema di esclusioni sovrapposte.
Questo gesto che proscrive è altrettanto repentino di quello che ha isolato i lebbrosi; ma, come per quest'ultimo, non bisogna cercarne il significato nel suo risultato. I lebbrosi non furono cacciati per arrestare il contagio; non si è imprigionata, verso il 1657, la centesima parte della popolazione di Parigi per liberarsi degli asociali. Senza dubbio il gesto aveva un'altra profondità: non isolava degli stranieri misconosciuti e troppo a lungo dissimulati sotto l'abitudine; esso ne creava, alterando dei volti familiari al paesaggio sociale, per farne delle figure bizzarre che nessuno riconosceva più. Esso suscitava lo Straniero proprio là dove nessuno l'aveva presentito; rompeva la trama, scioglieva le familiarità; per mezzo suo qualcosa di umano è stato messo fuori della portata dell'uomo, e retrocesso indefinitamente dal nostro orizzonte. In una parola, si può affermare che quel gesto ha creato un'alienazione.
Rifare in tal senso la storia di quel processo di esilio significa costruire l'archeologia di un'alienazione. Non si tratta allora di determinare quale categoria patologica o poliziesca fu così accostata, il che presuppone sempre questa alienazione già come data; bensì occorre sapere come quel gesto è stato compiuto, cioŠ quali operazioni si equilibrano nella totalità che esso forma, da quali orizzonti diversi provenivano coloro che sono partiti insieme nella medesima segregazione, e quale esperienza faceva di se stesso l'uomo classico nel momento in cui alcuni profili tra i più abituali cominciavano a perdere per lui la loro familiarità e la loro rassomiglianza a ciò che egli riconosceva della propria immagine. Il decreto con cui l'uomo moderno ha designato nel folle la propria volontà "alienata" ha un senso nella misura in cui fu costituito, molto prima che egli se ne appropriasse e lo simbolizzasse, il terreno dell'alienazione nel quale il folle si è trovato esiliato, in mezzo a tante altre figure che per noi non hanno più parentela con lui. Questo terreno è stato realmente circoscritto dallo spazio d'internamento; e il modo in cui è stato formato deve indicarci come si è costituita l'esperienza della follia.

Una volta avvenuto il grande internamento su tutta la superficie dell'Europa, chi troviamo nelle comunità d'esilio che vengono costruite alle porte delle cittàì Chi troviamo a formare coi folli ivi

rinchiusi una compagnia e come una parentela dalla quale si staccheranno con tanta fatica alla fine del diciottesimo secoloì
Un censimento del 1690 enumera più di tremila persone alla SalpˆtriŠre. Una gran parte è composta d'indigenti, di vagabondi e di mendicanti. Ma nei quartieri ci sono elementi diversi, il cui internamento non è giustificato, o non abbastanza, dalla povertà: a Saint-Th‚odore dimorano quarantun prigionieri per ordine reale; otto persone ordinarie alla Maison de Force; venti donne caduche a Saint-Paul; il quartiere della Madeleine contiene novantun vecchie rimbambite o inferme; quello di Sainte-GeneviŠve ottanta vecchie "filleuses"; quello di Saint-LevŠge settantadue epilettici; a Saint-Hilaire hanno messo ottanta donne rimbambite; a Sainte-Catherine sessantanove innocenti gobbe e deformi; le folli sono ripartite tra Sainte-Elizabeth, Sainte-Jeanne e le prigioni, a seconda che abbiano solo lo spirito debole, che la loro follia si manifesti a intervalli, o che siano pazze furiose; infine, ventidue ragazze incorreggibili sono state messe, per questa stessa ragione, alla Correction (3).
Questa enumerazione ha semplicemente valore d'esempio. La popolazione è altrettanto varia a Bicˆtre, tanto che nel 1737 viene tentata una ripartizione razionale in cinque settori: nel primo troviamo le case di correzione, le prigioni, le segrete, e le celle per coloro che vengono imprigionati direttamente su ordine del re; il secondo e il terzo sono riservati ai buoni poveri, come ai grandi e piccoli paralitici; gli alienati e i folli sono rinchiusi nel quarto; nel quinto troviamo sifilitici, convalescenti e ragazzi corrigendi (4). Quando Howard visita la casa di lavoro di Berlino, nel 1781, vi trova mendicanti, vagabondi, furfanti e libertini, infermi e criminali, vecchi indigenti e bambini (5). Per un secolo e mezzo l'internamento sviluppa in tutta l'Europa la sua monotona funzione: le colpe sono livellate, le sofferenze alleviate. A partire dal 1650 fino all'epoca di Tuke, di Wagnitz e di Pinel, i frati di Saint-Jean de Dieu, i membri della congregazione di Saint-Lazare, i guardiani di Betlemme, di Bicˆtre, delle "Zuchthh„user", declinano le litanie dell'internamento lungo i loro registri: dissoluto, imbecille, prodigo, infermo, cervello alterato, libertino, figlio ingrato, padre dissipatore, prostituta, insensato (6). Non esiste alcun indice di differenza tra tutti costoro: lo stesso astratto disonore. Nascerà più tardi lo stupore di aver imprigionato dei malati, di aver confuso dei folli con dei criminali. Per ora siamo di fronte a un fatto uniforme.
Le differenze sono ora chiare per noi: la coscienza indistinta che le confonde ci fa l'effetto dell'ignoranza. E tuttavia quest'ultima è un fatto positivo. Essa manifesta, lungo tutta l'età classica, un'esperienza originale e irriducibile; essa indica un terreno del tutto chiuso per noi, stranamente silenzioso se si pensa che è stato la prima patria della follia moderna. Non bisogna interrogare il nostro sapere intorno a ciò che ci sembra ignoranza; bensì questa esperienza intorno a ciò che essa sa di se stessa e a ciò che ha potuto formularne. Si vedrà allora in quali familiarità si è trovata presa la follia, dalle quali si è a poco a poco distaccata, senza tuttavia distruggere parentele tanto pericolose.
Perch‚ l'internamento non ha avuto solo una parte negativa di esclusione, ma anche una parte positiva di organizzazione. Le sue usanze e le sue regole hanno costituito un dominio di esperienza che ha avuto la sua unità, la sua coerenza e la sua funzione. Esso ha riavvicinato, in un campo unitario, personaggi e valori tra i quali le culture precedenti non avevano percepito nessuna somiglianza; li ha impercettibilmente dirottati verso la follia, preparando un'esperienza - la nostra - nella quale essi si mostreranno già integrati al dominio d'appartenenza dell'alienazione mentale. Perch‚ questi riavvicinamenti venissero fatti, è stata necessaria tutta una riorganizzazione del mondo etico, nuove linee di separazione tra il bene e il male, tra il riconosciuto e il condannato, e l'istituzione di nuove norme nell'integrazione sociale. L'internamento non è che l'aspetto vistoso di questo lavoro in profondità che fa corpo con tutto l'insieme della cultura classica. Vi sono infatti

alcune esperienze che il sedicesimo secolo aveva accettato o rifiutato, formulato o lasciato ai margini, e che ora il diciassettesimo secolo riprenderà, raggrupperà e bandirà con un solo gesto per inviarle nell'esilio dove esse si troveranno accanto alla follia - formando così un mondo uniforme della Sragione -. Si può riassumere queste esperienze dicendo che si riferiscono tutte o alla sessualità nei suoi rapporti con l'organizzazione della famiglia borghese, o alla profanazione nei suoi rapporti con la nuova concezione del sacro e dei riti religiosi, o al libertinaggio, cioŠ ai nuovi rapporti che si stanno instaurando tra il libero pensiero e il sistema delle passioni. Nello spazio dell'internamento questi tre campi di esperienza formano con la follia un mondo omogeneo, che è quello in cui l'alienazione mentale assumerà il significato che noi le conosciamo. Alla fine del diciottesimo secolo sarà ormai evidente - anche se non in modo dichiarato - che certe forme di pensiero libertino come quella di Sade hanno qualcosa a che vedere col delirio e la follia; si ammetterà anche facilmente che la magia, l'alchimia, le pratiche profanatrici, e anche certe forme di sessualità, sono direttamente apparentate alla sragione e alla malattia mentale. Tutto ciò sarà considerato come uno dei più importanti indizi della follia e prenderà posto tra le sue manifestazioni più essenziali. Ma affinch, si costituissero queste unità significative ai nostri occhi, è stato necessario che il classicismo sconvolgesse i rapporti tra la follia e tutto il dominio dell'esperienza etica.

Fin dai primi mesi dell'internamento i sifilitici appartengono di pieno diritto all'H“pital général. Gli uomini sono inviati a Bicˆtre; le donne alla SalpˆtriŠre. Si proibisce perfino ai medici dell'H“tel-Dieu di accoglierli e di curarli. Se eccezionalmente vi si accettano donne incinte, non devono sperare di essere trattate come le altre incinte; durante il parto verranno assistite solo da un apprendista chirurgo. L'H“pital général deve dunque ricevere i corrotti, ma non li accetta senza formalità; bisogna pagare il proprio debito verso la morale pubblica, e occorre essersi preparati, per mezzo del castigo e della penitenza, a rientrare in una comunione dalla quale si è stati cacciati a causa del peccato. Non si potrà dunque essere ammessi al quartiere del "grand mal" senza un'attestazione: non un biglietto di confessione ma un certificato di punizione. Così ha deciso in merito, dopo deliberazione, l'ufficio dell'H“pital général, nel 1679: Tutti coloro che si trovano attaccati dal morbo venereo non vi saranno ricevuti se non a condizione di essere anzitutto sottoposti alla punizione e alla frusta, il che sarà certificato dal biglietto di rilascio (7).
All'origine i sifilitici non erano stati trattati in modo diverso dalle vittime degli altri grandi flagelli, come la fame, la peste e le altre piaghe, dei quali Massimiliano diceva, alla Dieta di Worms del 1495, che erano stati mandati da Dio per castigo degli uomini. Questo castigo aveva un valore universale e non si rivolgeva contro nessuna immoralità particolare. A Parigi coloro che erano colpiti dal "mal de Naples" erano accolti all'H“tel-Dieu; come in ogni altro ospedale del mondo cattolico, non si imponeva loro che una pura e semplice confessione: e in questo li si trattava come gli altri malati. Solo alla fine del Rinascimento si comincia a guardarli con occhio nuovo. Se bisogna credere a Thierry de H,ry, nessuna causa generalmente addotta, n, l'aria corrotta, e neppure l'infezione delle acque, possono spiegare una simile malattia: per questo dunque noi dobbiamo riportare la sua origine all'indignazione e alla volontà del creatore di ogni cosa, il quale, per frenare la troppo lasciva, petulante, libidinosa voluttà degli uomini, ha permesso che tale malattia regnasse tra di loro, per vendetta e punizione dell'enorme peccato di lussuria. Così appunto, Dio comandò a MosŠ di gettare in aria della polvere in presenza del Faraone, affinch, in tutta la terra d'Egitto gli uomini e gli altri animali fossero coperti di piaghe (8). Verso il 1590, quando si decide di escluderli, c'erano più di duecento malati di questa specie all'H“tel-Dieu. Eccoli proscritti, in partenza per un esilio che non è in tutto e per tutto un isolamento terapeutico, ma una segregazione. Dapprima li si

ricovera vicino a Notre-Dame, in alcune stamberghe di legno. In seguito li si esilia alla periferia della città, a Saint-Germain-des-Pr,s; ma costano molto e causano disordini. Li si ammette di nuovo, non senza difficoltà, nei dormitori dell'H“tel-Dieu, fino a che da ultimo essi trovano un luogo d'asilo tra le mura degli ospedali generali (9).
A questo punto, e solo allora, si è codificato tutto questo cerimoniale nel quale si uniscono, in una stessa intenzione purificatrice, i colpi di frusta, le medicazioni tradizionali e il sacramento della penitenza. L'intenzione di punire, e di punire individualmente, diviene allora molto precisa. Il flagello ha perduto il suo carattere apocalittico; esso designa una colpabilità ben localizzata. Inoltre il "grand mal" richiede quei riti di purificazione solo se prende origine dai disordini del cuore, e solo se è possibile assegnarlo al peccato definito dall'intenzione deliberata di peccare. Il regolamento dell'H“pital général non permette nessun equivoco: le misure prescritte valgono, beninteso, unicamente per coloro che avranno contratto questo morbo per il loro disordine e la loro dissolutezza, e non per coloro che l'avranno contratto col matrimonio o in altro modo, come una moglie dal marito o colei che allatta dal bambino (10). Il male non è più sentito in un destino del mondo, ma riflesso nella legge trasparente di una logica delle intenzioni.
Fatte queste distinzioni e applicate le prime punizioni, i venerei vengono accettati all'H“pital. A dire il vero vengono ammucchiati. Nel 1781 centotrentotto uomini occuperanno sessanta letti del quartiere Saint-Eustache di Bicˆtre; la Salpˆtrišre disponeva di centoventicinque letti alla Mis,ricorde per duecentoventiquattro donne. Si lasciano morire coloro che sono agli estremi. Agli altri si applicano i "grands remŠdes": sei settimane di cure, mai di più, raramente di meno; queste cominciavano, con estrema naturalezza, con un salasso, seguito subito da una purga; una settimana è allora consacrata ai bagni, in ragione di circa due ore al giorno; poi si purga di nuovo e, per terminare questa prima fase di cura, viene imposta una buona e completa confessione. Possono allora cominciare le frizioni al mercurio, con tutta la loro efficacia; queste si prolungano per un mese, in capo al quale due purghe e un salasso devono cacciare gli ultimi umori morbiferi. Si accordano quindici giorni di convalescenza. Poi, dopo essersi messo definitivamente in regola con Dio, il paziente è dichiarato guarito e congedato.
Questa terapeutica rivela stupefacenti paesaggi immaginari, e soprattutto una complicità fra la medicina e la morale che dà a queste pratiche di purificazione tutto il loro significato. Il morbo venereo è diventato nell'età classica un'impurità piuttosto che una malattia; da quella dipendono i mali fisici. La percezione medica è guidata da lontano da questa intuizione etica, e spesso è perfino cancellata da essa; se bisogna curare il corpo per far scomparire il contagio, è giusto castigare la carne, poich, è questa che ci lega al peccato; e non solo si deve castigarla, ma metterla alla prova e percuoterla, senza temere di lasciare in essa tracce dolorose, poich, la salute trasforma troppo facilmente il nostro corpo in occasione di peccato. Si cura la malattia ma si rovina la salute che favorisce la colpa: AhimŠ, non mi stupisco che san Bernardo temesse la salute perfetta dei suoi frati; egli sapeva a che cosa conduce, se non si sa castigare il proprio corpo e dominarlo con le mortificazioni, il digiuno e le preghiere (11). La cura dei venerei è di questo tipo: è ad un tempo una medicina contro la malattia e contro la salute: in favore del corpo, ma a spese della carne. E questa è un'idea importante per capire alcune terapeutiche applicate alla follia nel corso del diciannovesimo secolo (12).
Durante centocinquant'anni i venerei saranno a fianco degli insensati nello spazio di uno stesso recinto; e lasceranno loro per lungo tempo uno stigma nel quale si tradirà, per la coscienza moderna, un'oscura parentela che assegna loro la stessa sorte e che li pone nello stesso sistema di punizione. Le famose Petites Maisons della rue de SŠvres erano quasi esclusivamente riservate ai folli e ai sifilitici: e questo fino alla fine del diciottesimo secolo (13). Questa parentela tra le pene della follia

e la punizione delle dissolutezze non è una traccia d'arcaismo nella coscienza europea. Al contrario, essa si è definita alle soglie dell'età moderna, poich, è stato il diciassettesimo secolo a scoprirla interamente. L'epoca classica, inventando lo spazio dell'internamento nella geometria immaginaria della sua morale, aveva trovato tanto una patria quanto un luogo di redenzione comuni ai peccati della carne e agli errori della ragione. La follia comincia a convivere col peccato, e forse a questo punto comincia a formarsi quella parentela secolare della sragione e della colpevolezza che l'alienato sente oggi come un destino e che il medico scopre come una verità di natura. In questo spazio fittizio, creato tutto d'un pezzo in pieno diciassettesimo secolo, si sono costituite delle alleanze oscure che cento anni e più di psichiatria detta positiva non sono riusciti a infrangere, sebbene si siano intrecciate per la prima volta, molto recentemente, nell'epoca razionalistica.
E' strano infatti che sia stato il razionalismo ad autorizzare questa confusione di punizione e di cura, questa quasi-identità del gesto che punisce e di quello che guarisce. Ciò suppone un certo trattamento che, all'articolazione precisa della medicina e della morale, sarà tanto un'anticipazione sulla punizione eterna quanto uno sforzo di ristabilire la salute. Ciò che si cerca, in fondo, è l'astuzia della ragione medica che fa il bene facendo soffrire. Ed è indubbiamente tale ricerca che va decifrata sotto questa frase che san Vincenzo de' Paoli ha fatto iscrivere all'inizio dei regolamenti di Saint-Lazare, a un tempo promessa e speranza per tutti i prigionieri: Considerando che le loro sofferenze temporali non li risparmieranno dalle eterne ...; ne segue allora tutto il sistema religioso di controllo e di repressione che, iscrivendo le sofferenze temporali in quest'ordine della penitenza sempre reversibile in termini di eternità, può e deve risparmiare al peccatore le sofferenze eterne. La coercizione umana aiuta la giustizia divina sforzandosi di renderla inutile. La repressione acquista in tal modo una doppia efficacia, nella guarigione del corpo e nella purificazione delle anime. L'internamento rende così possibili quei famosi rimedi morali - punizioni e metodi terapeutici - che costituiranno l'attività principale dei primi asili del diciannovesimo secolo, e dei quali Pinel, prima di Leuret, darà la formula, assicurando che è bene talvolta scuotere fortemente l'immaginazione di un alienato e imprimergli un sentimento di terrore (14).
Il tema di una parentela tra medicina e morale è vecchio senza dubbio come la medicina greca. Ma il diciassettesimo secolo e l'ordine della ragione cristiana l'hanno iscritto nelle loro istituzioni nella forma meno greca possibile: nella forma della repressione, della coercizione, dell'obbligo di meritare la salvezza.

Il 24 marzo 1726 il luogotenente di polizia H,rault, assistito dai signori che occupano il seggio tribunalizio dello Chƒtelet di Parigi, rende pubblica una sentenza secondo la quale ìtienne Benjamin Deschauffours è dichiarato debitamente reo convinto dei delitti di sodomia menzionati al processo. Per riparazione, e per altri motivi, il suddetto Deschauffours è condannato a essere bruciato vivo sulla piazza di GrŠve, le sue ceneri disperse al vento, i suoi beni requisiti e confiscati dal re. L'esecuzione ebbe luogo quello stesso giorno (15). Si trattò di una delle ultime condanne capitali in Francia per la colpa di sodomia (16). Ma la coscienza contemporanea si indignava già abbastanza per questa severità, tanto che Voltaire se ne ricordò al momento di redigere l'articolo Amour socratique del "Dictionnaire philosophique" (17). Nella maggior parte dei casi la sanzione, se non si limita a una relegazione in provincia, consiste nell'internamento all'H“pital o in una casa di detenzione (18).
Ciò costituisce una singolare attenuazione della pena, se la si paragona con la vecchia punizione, "ignis et incendium", prescritta ancora da leggi non abolite, secondo le quali coloro che cadono in questo delitto sono puniti con fuoco vivo. Questa pena che è stata adottata dalla nostra giurisprudenza si applica in uguale misura agli uomini e alle donne (19). Ma ciò che dà un

significato particolare a questa nuova indulgenza verso la sodomia sono la condanna morale e la sanzione di scandalo che cominciano a punire l'omosessualità, nelle sue espressioni sociali e letterarie. L'epoca in cui per l'ultima volta si bruciano i sodomiti è proprio l'epoca in cui sparisce, con la fine del libertinaggio colto, tutto un lirismo omosessuale che la cultura della "Renaissance" aveva perfettamente tollerato. Si ha l'impressione che la sodomia, un tempo condannata sullo stesso piano della magia e dell'eresia, e nello stesso contesto di profanazione religiosa (20), non sia più condannata ora se non per ragioni morali e assieme all'omosessualità. Quest'ultima diventa ormai la circostanza essenziale della condanna, e si aggiunge alle pratiche della sodomia, mentre nasce una sensibilità scandalizzata verso il sentimento omosessuale (21). Vengono allora confuse due esperienze che fino allora erano rimaste separate: le proibizioni sacre della sodomia e gli equivoci amorosi dell'omosessualità. Una stessa forma di condanna racchiude ambedue, e traccia una linea di separazione del tutto nuova nel dominio dei sentimenti. Si forma così un'unità morale, liberata dalle antiche punizioni, livellata nell'internamento e già vicina alle forme moderne della colpevolezza (22). L'omosessualità, alla quale la "Renaissance" aveva dato libertà d'espressione, entrerà ormai nel silenzio, e passerà nel settore delle proibizioni, ereditando vecchie condanne di una sodomia ora desacralizzata.
Ormai si sono stabiliti nuovi rapporti tra l'amore e la sragione. In tutto il movimento della cultura platonica l'amore era stato ripartito secondo una gerarchia del sublime che l'imparentava, a seconda del suo livello, sia con una follia cieca del corpo, sia con la grande ebbrezza dell'anima nella quale la sragione è sottoposta all'autorità del sapere. Sotto le loro differenti forme, amore e follia si distribuivano nelle diverse regioni della gnosi. L'età moderna, a partire dal classicismo, impone una scelta differente: l'amore di ragione e quello di sragione. L'omosessualità appartiene al secondo. E così, a poco a poco, prende posto tra le stratificazioni della follia. Essa s'installa nella sragione dell'età moderna, ponendo al centro di ogni sessualità l'esigenza di una scelta in cui la nostra epoca ripete incessantemente la sua decisione. Alla luce della sua ingenuità, la psicanalisi ha ben visto che ogni follia si radica in qualche sessualità turbata; ma questo non ha senso se non nella misura in cui la nostra cultura, con una scelta che caratterizza il suo classicismo, ha posto la sessualità sulla linea di separazione della sragione. In ogni tempo, e probabilmente in ogni cultura, la sessualità è stata integrata in un sistema di coercizione; ma solo nella nostra, e abbastanza di recente, essa è stata separata in modo così rigoroso tra ragione e sragione, e ben presto, per via di conseguenza e di degradazione, tra la salute e la malattia, il normale e l'anormale.
Sempre a queste categorie della sessualità bisognerebbe aggiungere tutto ciò che è relativo alla prostituzione e alla dissolutezza. E' in questo campo che si recluta in Francia il popolino degli ospedali generali. Come spiega Delamare, nel suo "Trait, de la police", occorreva un rimedio potente per liberare il popolo da questa corruzione, e non se ne è potuto trovare uno migliore, più pronto n, più sicuro di una casa di forza per rinchiuderli e farli vivere sotto una disciplina proporzionata al loro sesso, alla loro età, alla loro colpa (23). Il luogotenente di polizia ha il diritto assoluto di fare arrestare senza procedura ogni persona che si abbandoni alla dissolutezza pubblica, fino a che non intervenga la sentenza dello Chƒtelet che è allora senza appello (24). Ma tutte queste misure sono prese solo se lo scandalo è pubblico o se l'interesse delle famiglie rischia d'essere compromesso; si tratta anzitutto di evitare che il patrimonio sia dilapidato o che passi in mani indegne (25). In un certo senso l'internamento e tutto il regime poliziesco che lo circonda servono a mantenere un certo ordine nella struttura familiare, che vale sia come regola sociale sia come norma della ragione (26). La famiglia con le sue esigenze diviene uno dei criteri essenziali della ragione; ed è essa soprattutto che domanda e ottiene l'internamento.
Si assiste in quest'epoca alla grande confisca dell'etica sessuale da parte della morale della famiglia.

Confisca che si è compiuta non senza contrasti e reticenze. Per lungo tempo il movimento "Pr,cieux" le ha opposto un rifiuto la cui importanza morale fu considerevole, anche se l'effetto ne fu precario ed effimero: lo sforzo di risvegliare i riti dell'amore cortese e di mantenerne l'integrità al di là degli obblighi matrimoniali, il tentativo di stabilire sul piano sentimentale una solidarietà e come una complicità sempre pronte ad aver la meglio sui legami familiari, erano destinati infine a cedere davanti al trionfo della morale borghese. L'amore perde la sua sacralità a causa del contratto. Lo sa bene Saint-ìvremond, che si fa gioco delle preziose per le quali l'amore è ancora un dio ... Esso non eccita affatto passioni nel loro animo; vi forma una sorta di religione (27). Ben presto scompare l'inquietudine etica che era stata comune allo spirito cortese e a quello prezioso, e alla quale MoliŠre risponde, per la sua classe e per i secoli futuri: Il matrimonio è una cosa santa e sacra, ed è comportamento da onest'uomini cominciare di lì. Non è più l'amore che è sacro, ma solo il matrimonio, e davanti al notaio: Non fare l'amore se non contrattando matrimonio (28). L'istituzione familiare traccia il cerchio della ragione; al di là minacciano tutti i pericoli dell'insensato; là l'uomo è in preda alla sragione e a tutti i suoi furori: Sventura alla terra dalla quale sorge continuamente un fumo così spesso, dei vapori così neri che si levano da queste passioni tenebrose e che ci nascondono il cielo e la luce; da cui partono anche lampi e folgori della giustizia divina contro la corruzione del genere umano (29).
Alle vecchie forme dell'amore occidentale si sostituisce una nuova sensibilità: quella che nasce dalla famiglia e nella famiglia; essa esclude, come appartenente all'ordine della sragione, tutto ciò che non è conforme al suo ordine e al suo interesse. Già possiamo sentire le minacce di Madame Jourdain: Voi siete folle, marito mio, con tutte le vostre fantasie; e più avanti: Difendo i miei diritti, e avrò tutte le donne dalla mia parte (30). Questa frase non è vana; la promessa sarà mantenuta: un giorno la marchesa d'Espart potrà chiedere l'interdizione del marito sulle sole apparenze di un legame contrario agli interessi del suo patrimonio; agli occhi della giustizia, non ha egli perduto la ragione (31)ì Dissolutezza, prodigalità, relazione inconfessabile, matrimonio vergognoso sono tra i motivi più frequenti d'internamento. Questo potere di repressione che non appartiene n, interamente alla giustizia n, esattamente alla religione, questo potere che è stato ricondotto direttamente all'autorità regia, non rappresenta in fondo l'arbitrarietà del dispotismo, ma il carattere ormai rigoroso delle esigenze familiari. L'internamento è stato affidato dalla monarchia assoluta alla discrezione della famiglia borghese (32). Moreau lo dice apertamente nel suo "Discours sur la justice", nel 1771: Una famiglia vede crescere nel suo seno un individuo vile, disposto a disonorarla. Per sottrarlo all'infamia essa si affretta a prevenire col proprio giudizio quello dei tribunali, e questa deliberazione familiare è un parere che il sovrano è in dovere di esaminare favorevolmente (33). Solo alla fine del diciottesimo secolo e sotto il ministero di Breteuil si comincia a opporsi al principio stesso e il potere monarchico cerca di non restare solidale con le esigenze della famiglia. La circolare del 1784 dichiara: Che una persona importante si avvilisca con un matrimonio vergognoso, o si rovini con spese sconsiderate, o si abbandoni agli eccessi della dissolutezza e viva nella crapula, niente di tutto ciò mi sembra presentare motivi tanto forti da privare della libertà coloro che sono "sui iuris" (34). Nel diciannovesimo secolo il conflitto tra l'individuo e la famiglia diverrà un affare privato e prenderà allora la fisionomia di un problema psicologico. Durante tutto il periodo dell'internamento si è trattato invece di un affare che interessava l'ordine pubblico; esso metteva in causa una specie di statuto morale universale; tutta la cittadinanza era interessata a che la struttura familiare fosse rigorosa. Chiunque la mettesse in pericolo entrava nel mondo della sragione. E, diventando così la forma essenziale della sensibilità rivolta verso la sragione, la famiglia potrà un giorno costituire il terreno dei conflitti da cui nascono le diverse forme della follia.

Quando l'epoca classica internava tutti coloro che, con la sifilide, l'omosessualità, la dissolutezza, la prodigalità, manifestavano una libertà sessuale che la morale delle epoche precedenti aveva potuto condannare, ma senza mai pensare di assimilarla, da vicino o da lontano, alla follia, essa operava una strana rivoluzione morale: scopriva un comune denominatore di sragione in esperienze che erano rimaste a lungo lontanissime le une dalle altre. Essa riuniva tutto un insieme di condotte condannate, che formavano una specie di alone di colpevolezza intorno alla follia. La psicopatologia non faticherà a ritrovare questa colpevolezza mescolata alla malattia mentale, poich, quell'oscuro lavoro preparatorio, compiutosi lungo tutta l'età classica, le avrà spianato la strada. Tanto è vero che la nostra conoscenza scientifica e medica della follia riposa implicitamente sulla precedente formazione di un'esperienza etica della sragione.

Le abitudini dell'internamento tradiscono anche un altro raggruppamento: quello di tutte le categorie della profanazione. Accade d'incontrare sui registri una nota come questa: Uno degli uomini più furiosi e senza alcuna religione, che non va mai alla messa e non assolve alcun dovere cristiano, che bestemmia e impreca al santo nome di Dio, dicendo che non esiste, e che se ne esistesse uno, lo assalirebbe con la spada in pugno (35). Un tempo simili furori avrebbero trascinato con s, tutti i rischi della bestemmia e anche i prestigi della profanazione; avrebbero acquistato significato e gravità sull'orizzonte del sacro. Per lungo tempo la parola, nel suo uso e nel suo abuso, era rimasta troppo legata ai veti religiosi perch, una violenza di questo genere non fosse vicinissima al sacrilegio. E fino alla metà del sedicesimo secolo le violenze della parola e del gesto dipendono ancora dalle vecchie pene religiose: berlina, gogna, incisione delle labbra praticata col ferro rovente, poi asportazione della lingua, e infine, in caso di nuova recidiva, il rogo. La Riforma e le lotte religiose hanno indubbiamente reso la bestemmia un fatto relativo; la linea delle profanazioni non è più una frontiera assoluta. Sotto il regno di Enrico Quarto non sono previste che ammende imprecisate, in seguito punizioni esemplari e straordinarie. Ma la Controriforma e i nuovi rigori religiosi ottengono un ritorno alle punizioni tradizionali, secondo l'enormità delle parole proferite (36). Tra il 1617 e il 1649 ci furono trentaquattro esecuzioni capitali a causa della bestemmia (37).
Ma ecco il paradosso: senza che la severità delle leggi si rilassi in alcun modo (38), dal 1653 al 1661 ci sono soltanto quattordici condanne pubbliche, sette delle quali sono seguite da esecuzioni capitali. A poco a poco anche queste spariranno (39). Ma non è la severità delle leggi che ha diminuito la frequenza della colpa: le case d'internamento, fino al termine del diciottesimo secolo, sono piene di bestemmiatori e di tutti coloro che hanno fatto atto di profanazione. La bestemmia non è scomparsa: essa ha ricevuto, al di fuori delle leggi e malgrado esse, un nuovo statuto nel quale si trova spogliata di tutti i suoi rischi. E' diventata un affare di disordine: una stravaganza della parola, che sta a mezza strada tra la confusione dello spirito e l'empietà del cuore. E' il grande equivoco del mondo desacralizzato, nel quale la violenza può essere decifrata altrettanto bene, e senza contraddizione, nei termini dell'insensato o in quelli dell'irreligiosità. Tra follia ed empietà la differenza è impercettibile, o in ogni modo può essere stabilita un'equivalenza pratica che giustifichi l'internamento. Ecco un rapporto presentato a D'Argenson intorno a Saint-Lazare, a proposito di un ricoverato che si lamenta più volte di essere rinchiuso mentre non è n, stravagante n, insensato; a questo i guardiani obiettano che egli non vuole inginocchiarsi nei momenti più solenni della messa ... Infine accetta, per quanto gli è possibile, di riservare una parte della sua cena del giovedì per il venerdì, e quest'ultimo tratto fa abbastanza capire che, se non è stravagante, è sulla strada di diventare empio (40). Così si delinea tutta una regione ambigua, che il sacro ha appena abbandonato a se stessa, ma che non è stata ancora investita dai concetti medici e dalle forme dell'analisi positivista, una regione un po' indifferenziata, dove regnano l'empietà, l'irreligiosità, il disordine

della ragione e del cuore. Non si tratta n, della profanazione n, del patologico, ma di un dominio alle loro frontiere, i cui significati, pur essendo reversibili, si trovano sempre esposti all'eventualità di una condanna etica. Questo dominio, che, a metà strada fra il sacro e il morboso, è interamente dominato da un rifiuto etico fondamentale, è quello della sragione classica. Essa riacquista, così, non solo tutte le forme escluse della sessualità, ma anche tutte le violenze contro il sacro che hanno perduto la forma rigorosa delle profanazioni; essa designa, dunque, un nuovo sistema di opzioni nella morale sessuale e insieme nuovi limiti nei veti religiosi.
Si potrebbe ritrovare abbastanza esattamente questa evoluzione nei riguardi della bestemmia e delle profanazioni a proposito del suicidio, che appartenne a lungo all'ordine del delitto e del sacrilegio (41); e, a questo titolo, il suicida mancato doveva essere punito con la morte: Colui che ha usato violenza a se stesso e ha cercato di uccidersi non deve evitare la morte violenta che ha voluto darsi (42). Il decreto del 1670 riprende la maggior parte di queste disposizioni, assimilando l'omicidio di se stesso a tutto ciò che può essere delitto di lesa maestà divina o umana (43). Ma qui, come per le profanazioni, come per i delitti sessuali, il rigore stesso del decreto sembra autorizzare tutta una pratica extragiudiziaria nella quale il suicidio non ha più valore di profanazione. Sui registri delle case d'internamento si incontra spesso la menzione: Ha voluto uccidersi, senza che sia menzionato lo stato di malattia o di furore che la legislazione ha sempre considerato come scusa. Il tentativo di suicidio indica in se stesso un disordine dell'anima che bisogna domare con la forza. Non si condannano più coloro che hanno tentato di uccidersi (44); li si rinchiude, e s'impone loro un regime che è ad un tempo una punizione e un mezzo per prevenire ogni nuovo tentativo. A essi sono stati applicati, per la prima volta nel diciottesimo secolo, i famosi apparecchi di forza, che l'età positivista considererà come terapeutici: la gabbia di vimini con un coperchio incavato in alto per la testa, nella quale le mani sono legate (45), o l'armadio, che racchiude il paziente in piedi fino all'altezza del collo, lasciando libera soltanto la testa (46). Così il sacrilegio del suicidio si trova annesso al dominio neutro della sragione. Il sistema repressivo con cui lo si sanziona lo libera da qualsiasi significato di profanazione, e, definendolo come condotta morale, lo condurrà progressivamente nei confini d'una psicologia. Poich, è proprio della cultura occidentale, nella sua evoluzione degli ultimi tre secoli, di aver fondato una scienza dell'uomo sulla moralizzazione di ciò che era stato, in altri tempi, il sacro.
Lasciamo per ora in disparte l'orizzonte religioso della stregoneria e la sua evoluzione lungo l'età classica (47). Solo sul piano dei rituali e delle usanze, tutta una massa di gesti si trova spogliata del suo significato e vuotata del suo contenuto: procedimenti magici, ricette di stregoneria benefica o nociva, segreti sciorinati di un'alchimia elementare divenuta a poco a poco di dominio pubblico, tutto ciò indica ora un'empietà diffusa, una colpa morale, e come la possibilità permanente di un disordine sociale.
I rigori della legislazione non si sono molto attenuati nel corso del diciassettesimo secolo. Un decreto del 1628 infliggeva a tutti gli indovini e gli astrologhi un'ammenda di cinquecento lire e una punizione corporale. L'editto del 1682 è molto più temibile (48): Ogni persona che fa pratica d'indovino dovrà quanto prima abbandonare il regno; ogni usanza superstiziosa dovrà essere punita in modo esemplare e secondo i casi; e se si trovassero in avvenire delle persone così malvage da aggiungere e unire alla superstizione l'empietà e il sacrilegio ... disponiamo che i rei confessi siano puniti con la morte. Infine queste pene saranno applicate a tutti coloro che avranno usato veleni, sia o no seguita la morte (49). Ora, due fatti sono caratteristici: il primo è che le condanne per pratica di stregoneria o di magia diventano rarissime alla fine del diciassettesimo secolo e dopo l'affare dei veleni; vengono ancora segnalati alcuni episodi, soprattutto in provincia; ma ben presto la severità si mitiga. Ma non per questo le pratiche condannate scompaiono; l'H“pital général e le case

d'internamento ricevono un gran numero di persone che si sono occupate di stregoneria, di magia, di divinazione, talvolta anche d'alchimia (50). Tutto avviene come se, sotto una severa norma giuridica, si venissero a poco a poco formando una pratica e una coscienza sociali di un tipo molto diverso, che in queste condotte vedono tutto un altro significato. Ora, fatto curioso, questo significato che consente di evitare la legge e le sue antiche severità si trova formulato dal legislatore stesso nei considerandi dell'editto del 1682. Il testo, in effetti, è diretto contro coloro che si dicono indovini, maghi, incantatori: poich, sarebbe accaduto che, sotto pretesto di oroscopi e di divinazioni e coi mezzi di suggestione delle operazioni di pretesa magia e altre illusioni di cui è solita servirsi questa razza di gente, costoro avrebbero ingannato diverse persone ignoranti o credule che si erano insensibilmente legate a essi. E, un po' più avanti, lo stesso testo indica coloro che sotto la vana professione di indovini, maghi, stregoni o simili altri nomi, condannati dalle leggi umane e divine, corrompono e infettano lo spirito dei popoli coi loro discorsi e le loro pratiche e con la profanazione di ciò che la religione ha di più santo (51). Concepita in tal modo, la magia si trova svuotata di tutta la sua efficacia sacrilega: essa non profana più, essa inganna. Il suo potere è d'illusione: e doppiamente, poich, è privato di realtà, ma rende inoltre ciechi coloro che non hanno lo spirito saldo e la volontà ferma. Se essa appartiene al dominio del male, non è tanto perch, manifesta poteri oscuri e trascendenti nella sua azione, ma nella misura in cui prende posto in un sistema di errori che ha i suoi artefici e le sue vittime, i suoi illusionisti e i suoi ingenui. Essa può essere il veicolo di delitti reali (52), ma in se stessa non è più n, gesto criminale n, azione sacrilega. Staccata dai suoi poteri reali, non produce più che intenzioni malefiche: un'illusione dello spirito al servizio dei disordini del cuore. Non viene più giudicata secondo i prestigi di profanazione, ma secondo quanto palesa di sragione.

Si tratta di un cambiamento importante. Si trova spezzata l'unità che raggruppava un tempo, senza soluzione di continuità, il sistema delle pratiche, la credenza di chi le utilizzava e il giudizio di coloro che infliggevano la condanna. Ormai esisterà il sistema denunciato dall'esterno come insieme illusorio; e, dall'altra parte, il sistema vissuto dall'interno, con un'adesione che non è più peripezia rituale, ma evoluzione e scelta individuale: tanto errore virtualmente criminale quanto crimine che approfitta volontariamente dell'errore. In ogni caso la catena di immagini che nei malefici della magia assicurava la trasmissione ininterrotta del male si trova spezzata e come contesa tra un mondo esterno che rimane vuoto, o chiuso nell'illusione, e una coscienza investita nella colpevolezza delle sue intenzioni. Si cancella il mondo delle operazioni dove si affrontavano rischiosamente il sacro e il profano; sta nascendo un mondo in cui l'efficacia simbolica è ridotta a immagini illusorie che mal celano la volontà colpevole. Tutti quei vecchi riti della magia, della profanazione, della bestemmia, tutte quelle parole ormai inefficaci scivolano da un dominio di efficacia, in cui assumevano il loro significato, a un dominio di illusione in cui diventano insensati e condannabili al tempo stesso: quello della sragione. Verrà un giorno in cui la profanazione e tutto il suo gestire tragico avranno soltanto il significato patologico dell'ossessione.

Si tende a credere che i gesti della magia e le condotte profanatrici divengano patologici a partire dal momento in cui una cultura cessa di riconoscere la loro efficacia. In realtà, almeno nella nostra, il passaggio al patologico non si è compiuto in modo immediato, ma attraverso la transizione di un'epoca che ne ha neutralizzato l'efficacia rendendo colpevole la credenza. La trasformazione dei veti in nevrosi passa per una tappa in cui l'interiorizzazione si compie sotto le specie di una citazione morale: condanna etica dell'errore. Durante tutto questo periodo la magia non s'iscrive più nel sistema del mondo e tra le tecniche; ma essa non è ancora, nel comportamento psicologico dell'individuale, una compensazione immaginaria dello scacco. Essa è situata esattamente al punto in cui l'errore si articola sulla colpa, nella regione, difficile per noi da afferrare, della sragione, nei

cui riguardi il classicismo si era formato una sensibilità sufficientemente fine da inventare un modo di reazione originale: l'internamento. Tutti i segni che diventeranno, a partire dalla psichiatria del diciannovesimo secolo, i sintomi inequivocabile della malattia, sono rimasti, per circa due secoli, divisi tra l'empietà e la stravaganza, a metà strada tra la profanazione e la patologia, là dove la sragione assume le proprie dimensioni.

L'opera di Bonaventura Forcroy ebbe una certa risonanza negli ultimi anni del regno di Luigi quattordicesimo. Nel tempo stesso in cui Bayle componeva il suo "Dictionnaire", Forcroy fu uno degli ultimi testimoni del libertinaggio erudito, o uno dei primi filosofi, nel senso che il diciottesimo secolo darà a questa parola. Egli scrisse una "Vie d'Apollonius de Thyane", tutta diretta contro il miracolo cristiano. Più tardi, indirizzò ai signori dottori della Sorbona un opuscolo dal titolo "Doutes sur la religion". Questi dubbi erano diciassette; nell'ultimo, Forcroy si interrogava per sapere se la legge naturale non fosse l'unica vera religione; il filosofo della natura è rappresentato come un secondo Socrate e un altro MosŠ, un nuovo patriarca riformatore del genere umano, fondatore di una nuova religione (53). Un simile libertinaggio avrebbe meritato il rogo, come Vanini, o la Bastiglia, come tanti autori di libri empi del diciottesimo secolo. Ora, Forcroy non è stato n, bruciato n, imbastigliato, ma internato per sei anni a Saint-Lazare, e infine liberato con l'ordine di ritirarsi a Noyon, suo paese d'origine. La sua colpa non era di ordine religioso; non gli si rimproverava di avere scritto un libro fazioso. Forcroy fu imprigionato per un altro motivo: nei suoi libri si scorgeva una certa parentela tra l'immoralità e l'errore. Il fatto che la sua opera fosse un attacco contro la religione rivelava un abbandono morale che non era n, eresia n, incredulità. Il rapporto redatto da D'Argenson lo disse chiaramente: il libertinaggio del suo pensiero non è, nel caso di Forcroy, che la forma derivata da una libertà di costumi che non sempre giunge, se non a esercitarsi, almeno a soddisfarsi: Talvolta egli si annoiava da solo e, nei suoi studi, formava una specie di sistema morale e religioso, misto di dissolutezza e di magia. E lo si interna a Saint-Lazare, anzich, alla Bastiglia o a Vincennes, perch, ritrovi, nel rigore di una regola morale impostagli, le condizioni che gli consentiranno di scoprire la verità. In capo a sei anni si perviene infine al risultato: lo si libera il giorno in cui i preti di Saint-Lazare, i suoi angeli guardiani, possono attestare che si è mostrato abbastanza docile e che si è avvicinato ai sacramenti (54).
Nella repressione del pensiero e nel controllo dell'espressione, l'internamento non è stato solo una comoda variante delle condanne abituali. Esso ha un significato preciso, e deve avere una funzione particolare: quella di richiamare alla verità per mezzo della coercizione morale. E con ciò stesso, indica un'esperienza dell'errore che deve essere intesa anzitutto come etica. Il libertinaggio non è più un delitto; esso continua a essere una colpa, o piuttosto è diventato colpa in un senso nuovo. Un tempo era incredulità o rasentava l'eresia. Quando si giudicò Fontanier, all'inizio del diciassettesimo secolo, si sarebbe forse avuta qualche indulgenza per il suo pensiero troppo libero, o per i suoi costumi troppo libertini; ma colui che venne arso in piazza di GrŠvŠ fu l'antico riformato divenuto novizio presso i cappuccini, poi ebreo, e infine, come si affermava, maomettano (55). Allora il disordine della vita segnalava e tradiva l'infedeltà religiosa; ma non era per essa una ragione d'essere, n, il torto più grave contro di essa. Nella seconda metà del diciassettesimo secolo si comincia a denunciare un nuovo rapporto in cui l'incredulità non è più se non un lungo seguito di licenze della vita. Ed è in nome di quest'ultime che si condannerà. Si tratta di un rischio morale piuttosto che di un pericolo per la religione. La fede è un elemento dell'ordine: per questo si veglia su di essa. Per l'ateo o l'empio, nei quali si teme la debolezza del sentimento e il disordine della vita più che la forza dell'incredulità, l'internamento ha una funzione di riforma morale in favore di un attaccamento più fedele alla verità. C'è tutto un aspetto quasi pedagogico che fa della casa

d'internamento una specie di quartiere di forza per la verità, dove si applica una costruzione morale così rigorosa quanto basta perch, la luce diventi inevitabile: Vorrei vedere un uomo sobrio, moderato, casto, equilibrato, affermare che non esiste Dio; egli parlerebbe almeno disinteressatamente, ma un tal uomo è introvabile (56). Per lungo tempo, fino a D'Holbach e a Helv,tius, l'età classica sarà quasi certa che un tal uomo è introvabile; per lungo tempo essa sarà convinta che rendendo sobrio, moderato e casto colui che afferma che Dio non esiste, gli si toglierà ogni interesse a parlare in tal modo e lo si porterà a riconoscerne l'esistenza. Questo è uno dei significati più importanti dell'internamento.
E l'uso che se ne fa tradisce un curioso movimento d'idee, per cui certe forme della libertà di pensiero, certi aspetti della ragione s'imparenteranno con la sragione. All'inizio del diciassettesimo secolo il libertinaggio non era solo un razionalismo nascente; era anche un'inquietudine davanti alla presenza della sragione all'interno della ragione stessa: uno scetticismo il cui punto d'applicazione non era la conoscenza, con tutti i suoi limiti, ma l'intera ragione: Tutta la nostra vita, a ben considerare, non è che una favola, la nostra conoscenza un'asineria, le nostre certezze una serie di frottole: in breve, tutto questo mondo non è che una farsa e un'eterna commedia (57). E' del tutto impossibile stabilire una separazione tra il buon senso e la follia; essi sono spesso uniti insieme in modo indecifrabile tanto da poter passare indefinitamente l'uno per l'altra: Non c'è niente di così frivolo che non sia molto importante per certi aspetti; non c'è follia che non passi per saggezza, a patto di essere ben seguita. Ma questa presa di coscienza di una ragione già compromessa non rende risibile la ricerca di un ordine; si tratterà però di un ordine morale, di una misura, di un equilibrio delle passioni che assicuri la felicità governando il cuore. Ora, il diciassettesimo secolo spezza quest'unità, compiendo la grande separazione essenziale di ragione e sragione, di cui l'internamento è solo l'espressione istituzionale. Per effetto stesso, il libertinaggio dell'inizio del secolo, che viveva dell'esperienza inquieta della loro vicinanza e spesso della loro confusione, scompare; fino al termine del diciottesimo secolo non sussisterà se non sotto due forme estranee l'una all'altra: da un lato uno sforzo della ragione per formularsi in un razionalismo nel quale ogni sragione prende la fisionomia dell'irrazionale; dall'altro lato una sragione del cuore che piega alla sua sragionevole logica i discorsi della ragione. I lumi e il libertinaggio si sono giustapposti nel diciottesimo secolo, ma senza confondersi. La separazione simbolizzata dall'internamento rendeva difficile la loro comunicazione. Il libertinaggio, nell'epoca in cui trionfavano i lumi, ha vissuto un'esistenza oscura, tradita e perseguitata, non formulabile prima della composizione della "Justine" di Sade e soprattutto della "Juliette", questo formidabile libello contro i Philosophes, questa prima espressione di un'esperienza che lungo il diciottesimo secolo aveva trovato uno statuto quasi soltanto poliziesco tra le mura dell'internamento.
Il libertinaggio si è ora spostato dalla parte della sragione. Se si eccettua un certo uso superficiale della parola, non esiste nel diciottesimo secolo una filosofia coerente del libertinaggio; il termine, usato in modo sistematico, si ritrova solo sui registri d'internamento. In tal caso, esso non designa proprio la libertà di pensiero e neppure la libertà di costumi; ma al contrario uno stato di servitù nel quale la ragione si rende schiava dei desideri e serva del cuore. Niente è più lontano da questo nuovo libertinaggio della libera scelta di una ragione che esamina; al contrario, tutto qui parla dell'asservimento della ragione alla carne, al denaro, alle passioni; e quando Sade, per primo nel diciottesimo secolo, tenterà una teoria coerente di questo libertinaggio la cui esistenza era fino a lui rimasta semisegreta, esalterà proprio questa schiavitù; il libertino che entra nella "Soci,t, des Amis du crime" deve impegnarsi a commettere tutte le azioni anche le più esecrabili ... al più leggero impulso delle sue passioni (58). Il libertino deve porsi al centro stesso di queste schiavitù; egli è convinto che gli uomini non sono liberi, che, incatenati dalle leggi di natura, sono tutti schiavi di

queste leggi primarie (59). Nel diciottesimo secolo il libertinaggio rappresenta l'uso della ragione alienata nella sragione del cuore (60). E, in questa misura, non c'è paradosso a lasciar coesistere, come ha fatto l'internamento classico, i libertini e tutti coloro che professano l'errore religioso: protestanti o inventori di qualche nuovo sistema. Vengono tutti sottomessi agli stessi provvedimenti e trattati nello stesso modo, poich,, in un caso o nell'altro, il rifiuto della verità deriva dallo stesso abbandono morale. La donna di Dieppe di cui parla D'Argenson è protestante o libertinaì Non posso dubitare che questa donna che si gloria della sua ostinazione non sia un cattivo soggetto. Ma poich, tutti i fatti che le sono imputati non sono molto suscettibili di procedimento giudiziario, mi è sembrato più giusto e conveniente chiuderla per qualche tempo all'H“pital général, affinch, possa trovarvi la punizione delle sue colpe e il desiderio di convertirsi (61).
Così la sragione si annette un nuovo dominio: quello in cui la ragione si asservisce ai desideri del cuore e il suo uso s'imparenta con le sregolatezze dell'immoralità. I liberi discorsi della follia appariranno nella schiavitù delle passioni; e proprio in questa denuncia morale prenderà forma il grande tema di una follia che seguirebbe non la libera via delle sue fantasie, ma il sentiero obbligato del cuore, delle passioni e infine della natura umana. L'insensato aveva a lungo portato i contrassegni dell'inumano; ora viene scoperta una sragione troppo vicina all'uomo, troppo fedele alle determinazioni della sua natura, una sragione che sarebbe come l'abbandono dell'uomo a se stesso. Essa tende furtivamente a diventare ciò che essa sarà per l'evoluzionismo del diciannovesimo secolo, cioŠ la verità dell'uomo, ma vista dal lato dei suoi affetti, dei suoi desideri, delle forme più fruste e più vincolanti della sua natura. Essa s'iscrive in queste regioni oscure, dove la condotta morale non può ancora guidare l'uomo verso la verità. Così si schiude la possibilità di delimitare la sragione nelle forme di un determinismo naturale. Ma non bisogna dimenticare che questa possibilità ha preso il suo senso iniziale in una condanna etica del libertinaggio, e nella strana evoluzione che ha tramutato una certa libertà di pensiero in un modello, in una prima esperienza dell'alienazione dello spirito.

Strana base ed estensione delle misure d'internamento. Sifilitici, dissoluti, dissipatori, omosessuali, bestemmiatori, alchimisti, libertini: tutta una popolazione variopinta si trova d'un tratto, nella seconda metà del diciassettesimo secolo, rigettata al di là di una linea di separazione, e rinchiusa in asili che erano destinati a diventare, dopo un secolo o due, i campi chiusi della follia. Bruscamente, uno spazio sociale è aperto e delimitato: non è affatto quello della miseria, bench, sia nato dalla grande inquietudine di fronte alla povertà; n, esattamente quello della malattia, e tuttavia un giorno sarà confiscato da essa. Rimanda piuttosto a una singolare sensibilità, propria dell'età classica. Non si tratta di un gesto negativo di esclusione, ma di tutto un insieme di operazioni che per un secolo e mezzo elaborano in sordina il dominio di esperienza nel quale la follia si riconoscerà, prima di prenderne possesso.
L'internamento non ha molta unità istituzionale, se si eccettua quella che può essergli conferita dal suo carattere di "police". E' chiaro che ha ancor meno coerenza medica, o psicologica, o psichiatrica, se almeno si accetta di esaminarlo senza anacronismi. E tuttavia l'internamento non può essere identificato con l'arbitrarietà se non agli occhi di una critica politica. In realtà, tutte queste operazioni diverse che spostano i confini della moralità, stabiliscono nuovi veti, attenuano le condanne o abbassano i limiti che separano dallo scandalo, tutte queste operazioni sono indubbiamente fedeli a una coerenza implicita, che non è n, quella di un diritto, n, quella di una scienza; la coerenza più segreta di una "percezione". Ciò che l'internamento e le sue usanze mutevoli disegnano, come in punteggiato, alla superficie delle istituzioni, è ciò che l'età classica percepisce della sragione. Il Medioevo, il Rinascimento avevano sentito in ogni zona fragile del

mondo la minaccia dell'insensato; essi l'avevano temuto e invocato sotto la sottile superficie delle apparenze; le loro sere e le loro notti ne erano state ossessionate; gli avevano prestato tutti i bestiari e tutte le apocalissi della loro immaginazione. Ma, proprio per il fatto d'essere così presente e così incalzante, il mondo dell'insensato era percepito più difficilmente; esso era sentito, afferrato, riconosciuto ancor prima di essere là; era sognato e prolungato indefinitamente nei paesaggi della rappresentazione. Sentire la sua presenza così vicina, non significava percepire; era un certo modo di provare il mondo nel suo insieme, una certa tonalità conferita a ogni percezione. L'internamento distacca e isola la sragione da quei paesaggi in cui era sempre presente e al tempo stesso evitata. La libera anche dagli equivoci astratti che, fino a Montaigne, fino al libertinaggio erudito, la implicavano necessariamente nel. gioco della ragione. Col solo movimento dell'internamento, la sragione si trova svincolata dai paesaggi in cui era sempre presente: ed eccola, per conseguenza, "localizzata"; ma anche liberata delle sue ambiguità dialettiche e in questa misura definita nella sua "presenza concreta". E' ora presa la distanza necessaria perch, essa diventi oggetto di percezione.
Ma su quale orizzonte è percepitaì Su quello di una realtà sociale, evidentemente. A partire dal diciassettesimo secolo, la sragione non è più la grande ossessione del mondo; essa cessa anche d'essere la dimensione naturale delle avventure della ragione. Prende la dimensione di un fatto umano, di una spontanea varietà nel campo delle specie sociali. Ciò che un tempo era rischio inevitabile delle cose e del linguaggio dell'uomo, della sua ragione e della sua terra, prende ora aspetto di personaggio. Meglio, di personaggi. Gli uomini di sragione sono tipi riconosciuti e isolati dalla società: c'è il dissoluto, il dissipatore, l'omosessuale, il mago, il suicida, il libertino. La sragione comincia a essere misurata secondo una certa distanza in rapporto alla norma sociale. Ma non c'erano forse personaggi anche sulla "Nef des fous", e il grande imbarco presentato dai testi e dall'iconografia del quindicesimo secolo non è la prefigurazione simbolica dell'internamentoì La sensibilità non è già la stessa anche se la sanzione è differenteì In realtà la Stultifera Navis ha a bordo solo personaggi astratti, tipi morali: il ghiotto, il sensuale, l'empio, l'orgoglioso. E costoro sono stati mescolati a forza a questo equipaggio insensato, per una navigazione senza approdo, in quanto sono stati designati da una coscienza del male sotto la sua forma universale. A partire dal diciassettesimo secolo, al contrario, l'uomo di sragione è un personaggio concreto, tratto da un mondo sociale reale, giudicato e condannato dalla società di cui fa parte. Ecco dunque il punto essenziale: la follia è stata bruscamente investita in un mondo sociale, nel quale essa trova ora il suo luogo privilegiato e quasi esclusivo di apparizione; quasi da un giorno all'altro (in meno di cinquant'anni in tutta l'Europa) le è stato attribuito un territorio limitato dove ognuno può riconoscerla e denunciarla - lei ch'era stata vista errare a tutti i confini, abitare furtivamente i luoghi più familiari -; a partire da quell'istante, e in ciascun personaggio in cui essa s'incarna, sarà possibile esorcizzarla con un solo tratto per mezzo di misure d'ordine e di precauzioni poliziesche.
Tutto ciò può servire a designare approssimativamente l'esperienza classica della sragione. Sarebbe assurdo cercarne la causa nell'internamento, poich, è proprio esso a segnalare, con le sue strane modalità, che questa esperienza è in via di formazione. Per poter designare gli uomini di sragione come stranieri nella loro stessa patria, è stato necessario aver effettuato questa prima alienazione, che strappa la sragione alla sua verità e la confina nel solo spazio del mondo sociale. Come fondamento di tutte le oscure alienazioni con cui complichiamo volentieri il nostro pensiero intorno alla follia, c'è almeno questa: la sragione si è alienata anzitutto nella società che doveva un tempo designare i folli come alienati; è in essa che si è esiliata e che è entrata nel silenzio. Alienazione: questa parola, almeno qui, vorrebbe essere non del tutto metaforica. Essa tenta comunque di designare il movimento per cui la sragione ha cessato di essere esperienza nell'avventura di ogni ragione umana e si è trovata delimitata e come racchiusa in una quasi-oggettività. A questo punto

essa non può più animare la vita segreta dello spirito, n, accompagnarlo con la sua costante minaccia. Essa è distanziata: in una distanza che non è solo simbolizzata ma effettivamente affermata, sulla superficie dello spazio sociale, con il recinto delle case d'internamento.
Il fatto è che questa distanza non è liberazione del sapere, illuminazione, n, apertura pura e semplice delle vie della conoscenza. Essa s'instaura in un movimento di proscrizione che richiama e che ripete, perfino, quello per cui i lebbrosi furono cacciati dalla comunità medievale. Ma i lebbrosi erano portatori del visibile stemma del male; i nuovi proscritti dell'età classica portano le stigmate più segrete della sragione. Se è vero che l'internamento circoscrive l'area di un'oggettività possibile, tutto ciò si svolge in un territorio già invaso dai valori negativi dell'esilio. L'obiettività è diventata la patria della sragione, ma come punizione. Quanto a coloro che sostengono che la follia è caduta sotto lo sguardo serenamente scientifico della psichiatria una volta liberata dalle vecchie partecipazioni religiose ed etiche in cui il Medioevo l'aveva irretita, non bisogna cessare di riportarli a quel momento decisivo in cui la sragione ha assunto le sue dimensioni di oggetto, partendo per l'esilio in cui è rimasta muta per secoli; non bisogna smettere di ripresentare davanti ai loro occhi questo peccato originale, e far rivivere per essi l'oscura condanna che, sola, ha loro permesso di tenere intorno alla sragione, ridotta alfine al silenzio, discorsi la cui neutralità è proporzionata al loro potere di oblio. Non è forse importante per la nostra cultura che la sragione non sia diventata oggetto di conoscenza se non nella misura in cui essa è stata in precedenza oggetto di scomunicaì
C'è ancora di più: se l'internamento notifica il movimento con cui la ragione si distanzia dalla sragione e si libera dalla sua vecchia parentela con essa, manifesta inoltre l'asservimento della sragione a qualcosa di ben diverso dalla cattura della conoscenza. Esso l'asservisce a tutto un reticolato di oscure complicità. Questo asservimento darà lentamente alla sragione il volto concreto e indefinitamente complice della follia, così come ora lo conosciamo nella nostra esperienza. Tra le mura dell'internamento si trovavano mescolati i sifilitici, i dissoluti, le pretese streghe, gli alchimisti, i libertini; e anche gli insensati, come vedremo. Si intrecciano parentele; si stabiliscono comunicazioni; e agli occhi di coloro per i quali la sragione sta per diventare oggetto, un campo quasi omogeneo si trova così delimitato. Dalla colpevolezza e dal patetico sessuale, ai vecchi rituali ossessivi dell'invocazione e della magia, ai prestigi e ai deliri della legge del cuore, si crea un reticolato sotterraneo che delinea come i segreti fondamenti della nostra esperienza moderna della follia. Su questo dominio così strutturato si apporrà l'etichetta: "da internarsi". La sragione, di cui il pensiero del sedicesimo secolo aveva fatto il punto dialettico di rovesciamento della ragione nel procedere del suo discorso, riceve in tal modo un contenuto concreto. Essa si trova legata a tutto un riassetto etico dove si tratta del significato della sessualità, della separazione dell'amore, della profanazione e dei confini del sacro, dell'appartenenza della verità alla morale. Tutte queste esperienze, appartenenti a orizzonti tanto diversi, compongono nella sua profondità il semplicissimo gesto dell'internamento; in un certo senso, quest'ultimo non è se non il fenomeno superficiale di un sistema d'operazioni sotterranee che indicano tutte la stessa orientazione: suscitare nel mondo etico una separazione uniforme che fino allora era rimasta sconosciuta. Si può affermare, approssimativamente, che fino al Rinascimento il mondo etico, al di là della separazione tra il Bene e il Male, realizzava il suo equilibrio in un'unità tragica, che era quella del destino o della provvidenza e della predilezione divina. Ora questa unità sta per sparire, dissociata dalla separazione decisiva tra ragione e sragione. Incomincia una crisi del mondo etico, che aggiunge alla grande lotta tra il Bene e il Male il conflitto irreparabile della ragione e della sragione, moltiplicando così gli aspetti della lacerazione: Sade e Nietzsche, almeno, ne portano testimonianza. Tutta una metà del mondo etico si riversa così nel territorio della sragione, e gli reca un contenuto immenso di erotismo, di profanazione, di riti e di magie, di saperi illuminati,

segretamente investiti dalle leggi del cuore. Nel momento stesso in cui si libera abbastanza da diventare oggetto di percezione, la sragione si trova imprigionata in tutto questo sistema di schiavitù concrete.
Sono certamente queste schiavitù che spiegano la strana fedeltà temporale della follia. Esistono gesti ossessivi che ancor oggi suonano come vecchi rituali magici, insiemi deliranti che sono posti nella stessa luce di antiche illuminazioni religiose; in una cultura in cui da tempo è scomparsa la presenza del sacro, si ritrova talvolta un morboso accanimento a profanare. Questa persistenza sembra interrogarci intorno all'oscura memoria che accompagna la follia, che condanna le sue invenzioni a essere solo dei ritorni e la designa spesso come l'archeologia spontanea delle culture. La sragione sarebbe la grande memoria dei popoli, la loro più grande fedeltà al passato; in essa, la storia sarebbe eternamente contemporanea. Non resta che inventare l'elemento universale di queste persistenze. Ma ciò significa, lasciarsi prendere dai prestigi dell'identità; in realtà la continuità non è che il fenomeno di una discontinuità. Queste condotte arcaiche hanno potuto sussistere nella misura stessa in cui si sono alterate. E' un problema di riapparizione solo per uno sguardo retrospettivo; se si segue la trama della storia, si comprende che si tratta piuttosto di un problema di trasformazione del campo dell'esperienza. Queste condotte sono state eliminate, ma non sono sparite; si è costituito per esse un territorio di esilio e di elezione al tempo stesso; esse non hanno lasciato il terreno dell'esperienza quotidiana se non per essere integrate al campo della sragione, dal quale sono a poco a poco scivolate nella sfera di appartenenza della malattia. Non bisogna chiedere conto di questa sopravvivenza alle proprietà di un incosciente collettivo, ma alle strutture di questo territorio di esperienza che è la sragione e ai cambiamenti che hanno potuto verificarsi in esso.
In tal modo la sragione, con tutti i significati che il classicismo ha intrecciato in essa, appare come un campo di esperienza, troppo segreto indubbiamente per essere mai stato formulato in termini chiari, troppo biasimato anche, dalla "Renaissance" all'epoca moderna, per aver ricevuto diritto d'espressione, e tuttavia abbastanza importante da aver sostenuto non soltanto un'istituzione come l'internamento, non soltanto le concezioni e le pratiche che riguardano la follia, ma tutto un riassetto del mondo etico. E' a partire da questo che bisogna comprendere il personaggio del folle come appariva all'epoca classica e il modo in cui si costituisce ciò che il diciannovesimo secolo crederà di riconoscere, tra le verità immemoriali del suo positivismo, come l'alienazione mentale. In esso la follia, che nella "Renaissance" aveva fatto esperienze così diverse da essere simultaneamente non-saggezza, disordine del mondo, minaccia escatologica e malattia, trova il suo equilibrio e prepara l'unità che la consegnerà alla cattura, forse illusoria, da parte della conoscenza positiva; in tal modo, ma per le vie di un'interpretazione morale, essa troverà il distanziamento che autorizza il sapere oggettivo, la colpevolezza che spiega la caduta nella natura, la condanna morale che designa il determinismo del cuore, dei suoi desideri e delle sue passioni. Annettendo al dominio della sragione, accanto alla follia, i tabù sessuali, i veti religiosi, le libertà del pensiero e del cuore, il classicismo ha formato un'esperienza morale della sragione che serve di base alla nostra conoscenza scientifica della malattia mentale. Con questo distanziamento e questa desacralizzazione, essa perviene a un'apparenza di neutralità già compromessa, in quanto non è raggiunta se non nel proposito iniziale di una condanna.
Ma questa nuova unità non è solo decisiva per il cammino della conoscenza; essa ebbe importanza nella misura in cui ha costituito l'immagine di una certa esistenza di sragione che aveva, accanto alla punizione, il suo correlativo in ciò che potremmo chiamare l'esistenza correzionale. La pratica dell'internamento e l'esistenza dell'uomo da internare non sono affatto separabili. Esse si chiamano l'un l'altra con una specie di incantamento reciproco che suscita il movimento caratteristico dell'esistenza correzionale: cioŠ, un certo stile posseduto già prima dell'internamento, e che lo rende

infine necessario. Non si tratta proprio dell'esistenza dei criminali o di quella dei malati; ma, come accade all'uomo moderno di fuggire verso la criminalità o di rifugiarsi nella nevrosi, è probabile che questa esistenza della sragione sanzionata dall'internamento abbia esercitato sull'uomo classico un potere di fascino; ed è esso indubbiamente che noi percepiamo vagamente in quella specie di fisionomia comune che bisogna ben riconoscere nei volti di tutti gli internati, di tutti coloro che sono stati rinchiusi a causa del disordine dei loro costumi e del loro spirito, come dicono i testi con enigmatica confusione. Il nostro sapere positivo di lascia inermi e incapaci di stabilire se si tratti di vittime o di malati, di criminali o di pazzi: essi appartenevano tutti a una stessa forma di esistenza, che poteva condurre, eventualmente, tanto alla malattia quanto al delitto, ma che essi non possedevano immediatamente. A questa esistenza appartenevano indifferentemente i libertini, i dissoluti, i dissipatori, i bestemmiatori, i folli; c'era solo, in tutti, un certo modo, molto personale e differente in ogni individuo, di modellare un'esperienza comune: quella che consiste nel provare la sragione (62). Noi moderni cominciamo a renderci conto che sotto la follia, la nevrosi, il delitto, le inadattabilità sociali, circola una comune esperienza dell'angoscia. Forse per il mondo classico esisteva anche nell'economia del male un'esperienza generale della sragione. E, in tal caso, essa servirebbe da orizzonte a ciò che fu la follia durante i centocinquant'anni che separano il grande internamento dalla liberazione di Pinel e di Tuke.
In ogni caso, a partire da questa liberazione l'uomo moderno cessa di sentire e di capire che cos'è la sragione - proprio nell'epoca in cui non afferra più l'evidenza delle leggi dell'internamento -. Questo istante è simboleggiato da uno strano incontro: quello del solo uomo che abbia formulato la teoria di queste esistenze della sragione e di uno dei primi uomini che hanno voluto costruire una scienza positiva della follia, facendo tacere i discorsi della sragione per non ascoltare più che le voci patologiche della follia. Questo confronto si verifica agli inizi del diciannovesimo secolo, quando Royer-Collard vuol cacciare Sade da quella casa di Charenton della quale vuol fare un ospedale. Lui, il filantropo della follia, vuol proteggerla dalla presenza della sragione, poich, si rende ben conto che questa esistenza, internata in modo così normale nel diciottesimo secolo, non trova più posto nell'asilo del diciannovesimo; egli domanda la prigione. Esiste a Charenton, scrive a Fouch, il primo agosto 1808, un uomo reso troppo celebre dalla sua audace immoralità e la cui presenza in questo ospizio suscita i più gravi inconvenienti. Intendo parlare dell'autore dell'infame romanzo di Justine. Quest'uomo non è un alienato. Il suo solo delirio è quello del vizio, e questa specie di vizio non può essere repressa in una casa consacrata alla cura medica dell'alienazione. Bisogna che l'individuo che ne è colpito sia sottomesso al sequestro più severo. Royer-Collard non comprende più l'esistenza correzionale; ne cerca il senso dal lato della malattia e non ve lo trova; la rinvia al male allo stato puro, un male senz'altra ragione che la propria sragione: delirio del vizio. Nel giorno della lettera a Fouch,, la sragione classica si è chiusa sul proprio enigma; la sua strana unità che raggruppava tanti volti diversi si è per noi definitivamente perduta.

4.
ESPERIENZE DELLA FOLLIA.

A partire dalla creazione dell'H"pital général e dall'apertura delle prime case di correzione in Germania e in Inghilterra, e fino al termine del diciottesimo secolo, l'età classica rinchiude. Rinchiude i dissoluti, i padri dissipatori, i figli prodighi, i bestemmiatori, gli uomini che tentano di sopprimersi, i libertini. E delinea, attraverso tanti avvicinamenti e queste strane complicità, il profilo dell'esperienza particolare che essa fa della sragione.

Ma in ogni città si trova inoltre tutta una popolazione di folli. Circa la decima parte degli arresti operati a Parigi per l'H“pital général concerne individui insensati, uomini in demenza, persone dallo spirito alienato, o diventate del tutto folli (1). Fra questi e gli altri, nessun segno di differenza. Scorrendo i registri, si direbbe che una stessa sensibilità li individua e uno stesso gesto li scaccia. Lasciamo al gioco delle archeologie mediche la preoccupazione di determinare se colui che è entrato all'ospedale per il disordine dei suoi costumi, o colui che ha maltrattato la moglie e ha tentato più volte di sopprimersi, fosse o no malato, fosse alienato o criminale. Per porsi questo problema bisogna accettare tutte le deformazioni che impone il nostro sguardo retrospettivo. Noi crediamo volentieri che si sono applicate alla follia le forme più generali e indifferenziate dell'internamento per aver misconosciuto la sua "natura", restando ciechi davanti ai suoi segni positivi. E con ciò ci impediamo di vedere che questo misconoscimento - o almeno ciò che è tale per noi - comporta in realtà una coscienza esplicita. Perch, il problema reale è precisamente di determinare il contenuto del giudizio che, senza stabilire le "nostre" distinzioni, espatria nello stesso modo coloro che noi avremmo curato e coloro che avremmo voluto condannare. Non si tratta di reperire l'errore che ha autorizzato una simile "confusione", ma di seguire attentamente la "continuità" che il nostro modo di giudicare ha ora infranto. Dopo centocinquant'anni di internamento si è creduto di accorgersi che tra quei visi prigionieri c'erano delle smorfie singolari, delle grida che invocavano un'altra collera e chiamavano un'altra violenza. Ma durante tutta l'età classica non vi è che un internamento; in tutte le misure che vengono prese, e da un estremo all'altro, si nasconde un'esperienza omogenea.
Una parola la segnala - la simbolizza quasi - una parola che è una delle più frequenti fra quelle che si ha occasione d'incontrare sui libri dell'internamento: quella di furioso. Furore, lo vedremo, è un termine tecnico della giurisprudenza e della medicina; esso designa in modo molto preciso una delle forme della follia. Ma nel vocabolario dell'internamento, esso dice a un tempo molto di più e molto di meno; esso fa allusione a tutte le forme di violenza che sfuggono alla definizione rigorosa del delitto e alla sua catalogazione giuridica; esso mira a una specie di regione indifferenziata del disordine - disordine della condotta e del cuore, disordine dei costumi e dello spirito -, a tutto il dominio oscuro di una rabbia minacciosa che appare al di qua di una possibile condanna. Si tratta forse per noi di una nozione confusa, ma abbastanza chiara a quel tempo da dettare l'imperativo poliziesco e morale dell'internamento. Rinchiudere qualcuno dicendo di lui che è un furioso, e senza dover precisare se è malato o criminale: ecco uno dei poteri che la ragione classica si è attribuita, nell'esperienza che ha fatto della sragione.
Questo potere ha un senso positivo: quando il diciassettesimo e il diciottesimo secolo internano la follia allo stesso titolo della dissolutezza o del libertinaggio, l'essenziale non è che la misconoscano come malattia, ma che la percepiscano sotto un altro cielo.

Tuttavia sarebbe pericoloso semplificare. Nell'età classica il mondo della follia non era uniforme. Non sarebbe falso ma parziale pretendere che i folli erano trattati, puramente e semplicemente, come dei prigionieri di polizia.
Alcuni ospedali hanno uno statuto speciale. A Parigi uno si riserva il diritto di curare i poveri che hanno perduto la ragione. Finch, c'è ancora speranza di guarire un alienato, costui può essere ammesso all'H“tel-Dieu. Qui riceverà le cure solite: salassi, purghe e, in certi casi, vescicanti e bagni (2). Era una vecchia tradizione, poich, già nel Medioevo si erano riservati dei posti per i folli in questo stesso H“tel-Dieu. I fantastici e frenetici venivano messi sotto chiave in specie di cuccette chiuse, sulle cui pareti erano state praticate due finestre per vedere e comunicare (3). Alla fine del diciottesimo secolo, quando Tenon redige i suoi "M,moires sur les h“pitaux de Paris", il Saint-Louis

possedeva due letti a un posto e dieci che potevano ricevere simultaneamente quattro persone. Davanti a quel brulichio umano Tenon si inquieta (è l'epoca in cui l'immaginazione medica ha prestato al calore effetti malefici, attribuendo al contrario virtù fisicamente e moralmente curative alla freschezza, all'aria aperta, alla purezza delle campagne): Come procurarsi aria fresca in letti dove si coricano tre o quattro folli che si pigiano, si agitano, si battono (4)ì. Alle donne non è proprio stata riservata una sala; nella camerata delle febbricitanti si è costruito un sottile tramezzo, e questo stambugio raggruppa sei grandi letti a quattro posti e otto piccoli. Ma se in capo a qualche settimana non si è riusciti a vincere il male, si mandano gli uomini a Bicˆtre e le donne alla SalpˆtriŠre. In totale, e per l'insieme della popolazione di Parigi e dintorni, sono stati dunque previsti settantaquattro posti per i folli da curare: settantaquattro posti che costituiscono l'anticamera di un internamento che significa appunto la caduta fuori dal mondo della malattia, dei rimedi e dell'eventuale guarigione.
A Londra, egualmente, Bethl,em è riservato a coloro che sono chiamati i lunatici. L'ospedale era stato fondato a metà del tredicesimo secolo, e già nel 1403 è segnalata la presenza di sei alienati che vengono tenuti fermi con catene e con ferri; nel 1598 ce ne sono venti. Durante gli ingrandimenti del 1642 si costruiscono dodici nuove camere, otto delle quali sono espressamente destinate agli insensati. Dopo la ricostruzione del 1676 l'ospedale può contenere da centoventi a centocinquanta persone. Esso è ora riservato ai folli: i due statuti di Gibber ne portano testimonianza (5). Non si accettano i lunatici, considerati incurabili (6), e questo fino al 1733, quando verranno costruiti per essi due edifici speciali nel recinto stesso dell'ospedale. Gli internati ricevono cure regolari - più esattamente, stagionali -: le grandi medicazioni sono applicate solo una volta l'anno, e per tutti quanti insieme, all'epoca primaverile. T. Monro, che fu medico a Bethl,em a partire dal 1783, ha dato le grandi linee della sua procedura al comitato d'inchiesta dei Comuni: I malati devono essere salassati al più tardi alla fine del mese di maggio, secondo il tempo che fa; dopo il salasso devono prendere dei vomitivi, una volta alla settimana, per un certo numero di settimane. Dopo di ciò li purghiamo. Questo metodo fu praticato per anni prima di me, e mi fu trasmesso da mio padre; non conosco miglior sistema (7).
Sarebbe errato pensare che l'internamento degli insensati nel diciassettesimo e nel diciottesimo secolo è una misura poliziesca che non pone problemi o che quanto meno manifesta un'insensibilità uniforme nei riguardi del carattere patologico dell'alienazione. Anche nell'usanza monotona dell'internamento la follia ha una funzione variata. Pure è già in posizione falsa all'interno di questo mondo della sragione che la circonda con le sue mura e la sua universalità. Perch, se è vero che in certi ospedali i folli hanno un posto riservato che assicura loro uno statuto quasi medico, la maggior parte di essi risiede in case di internamento e vi conduce press'a poco un'esistenza da correzionari.
Per quanto siano rudimentali le cure mediche accordate agli insensati dell'H“tel-Dieu o di Bethl,em, tuttavia esse costituiscono la ragion d'essere o almeno la giustificazione della loro presenza in quegli ospedali. In compenso, niente di tutto ciò nei diversi edifici dell'H“pital général. I regolamenti avevano previsto un solo medico che doveva risiedere alla Piti,, con l'obbligo di visitare due volte alla settimana tutti i padiglioni dell'ospedale (8). Non poteva trattarsi che di un controllo medico a distanza che non era destinato a curare gli internati in quanto tali, ma solo quelli che cadevano malati: prova sufficiente che i folli internati non erano considerati come malati per il solo fatto della loro follia. Nel suo "Essai sur la topographie physique et m,dicale de Paris", che data dalla fine del diciottesimo secolo, Audin RouviŠre spiega come l'epilessia, le scrofole, la paralisi danno diritto d'entrata nella casa di Bicˆtre; ... la loro guarigione però non è tentata con nessun rimedio ... Così un ragazzo dai dieci ai dodici anni, ammesso spesso in questa casa per convulsioni nervose che sono credute epilettiche, contrae in mezzo ai veri epilettici la malattia che

egli non ha, e nella lunga carriera che la sua età gli prospetta non ha altra speranza di guarigione che gli sforzi raramente completi della natura. Quanto ai folli, essi sono giudicati incurabili quando arrivano a Bicˆtre, e non vi ricevono alcun trattamento ... Malgrado la nullità della cura in favore dei folli ... molti di essi ritrovano la ragione (9). In realtà questa assenza di cure mediche, con la sola eccezione della visita prescritta, mette l'H“pital général quasi nella stessa situazione di ogni prigione. Le regole che vi sono imposte sono insomma quelle prescritte dal decreto criminale del 1670 per il buon ordine di tutte le case di imprigionamento: Vogliamo che le prigioni siano sicure e disposte in tal modo che la salute dei prigionieri non possa essere in pericolo. Ordiniamo ai carcerieri e ai secondini di visitare i prigionieri rinchiusi nelle celle almeno una volta al giorno e di informare i nostri amministratori sui malati da far visitare dai medici e dai chirurghi delle prigioni, se ve ne sono (10).
Se all'H“pital général c'è un medico, ciò non è dovuto al fatto che si ha coscienza di rinchiudere dei malati, ma al fatto che si teme la malattia per coloro che sono già internati. Si teme la famosa febbre delle prigioni. In Inghilterra si citavano volentieri casi di prigionieri che avevano contaminato i loro giudici durante le sedute di tribunale, si ricordava che alcuni internati, dopo la loro liberazione, avevano trasmesso alle loro famiglie il male contratto laggiù (11): Si hanno esempi, afferma Howard, di questi effetti funesti su uomini accumulati in antri o in torri dove l'aria non può rinnovarsi ... Quest'aria putrefatta può corrompere l'interno di una quercia, dove non penetra se non attraverso la scorza e il legno (12). Le cure mediche si innestano sulla pratica dell'internamento per prevenirne certi effetti; esse non ne costituiscono n, il senso n, lo scopo.
L'internamento non è un primo sforzo verso un'ammissione della follia negli ospedali, nei suoi diversi aspetti morbosi. Esso costituisce piuttosto un'omologazione degli alienati a tutti gli altri correzionari, come testimoniano quelle strane formule giuridiche che non affidano gli insensati alle cure dell'ospedale, ma li condannano a soggiornarvi. Sui registri di Bicˆtre si trovano menzioni come questa: Trasferito dalle carceri della Conciergerie in virtù di una sentenza del parlamento che lo condanna a essere detenuto e rinchiuso in perpetuo nel castello di Bicˆtre e a esservi trattato come gli altri insensati (13). Essere trattato come gli altri insensati: ciò non significa subire una cura medica (14), ma seguire il regime della correzione, praticandone gli esercizi, e obbedire alle leggi della sua pedagogia. Un padre e una madre che avevano messo il loro figlio alla Charit, di Senlis a causa dei suoi furori e dei disordini della sua mente, domandano il suo trasferimento a Saint-Lazare, non avendo affatto l'intenzione di far morire il ragazzo quando hanno sollecitato una disposizione per farlo rinchiudere, ma solo di correggerlo e di ricondurre alla ragione la sua mente quasi perduta (15). L'internamento è destinato a correggere; e se accade che gli venga fissato un termine, non è quello della guarigione ma quello, piuttosto, di un saggio pentimento. Francesco Maria Bailly, chierico tonsurato, che ha ricevuto gli ordini minori, musicista d'organo, nel 1772 viene trasferito dalle prigioni di Fontainebleau a Bicˆtre per ordine del re, secondo il quale vi resterà rinchiuso tre anni. In seguito, il 20 settembre 1773, interviene una nuova sentenza della Pr,v“t,, secondo la quale il suddetto Bailly deve essere tenuto tra i deboli di mente, fino a perfetto rinsavimento (16). Il tempo che scandisce e limita l'internamento non è mai altro se non il tempo morale delle conversioni e della saggezza, il tempo cioŠ che la punizione richiede per compiere il dovuto effetto.
Non c'è da stupirsi che le case di internamento abbiano l'aspetto di prigioni, e che spesso le due istituzioni siano state perfino confuse, tanto che i folli venivano abbastanza indifferentemente ripartiti nelle une o nelle altre. Quando nel 1806 un comitato viene incaricato di studiare la situazione dei poveri lunatici in Inghilterra, recensisce millesettecentosessantacinque folli nelle "workhouses", centotredici nelle case di correzione (17). Senza dubbio ve n'erano molti di più nel corso del diciottesimo secolo, poich, Howard rievoca, come un fatto non raro, le prigioni dove si

rinchiudono gli idioti e gli insensati, perch, non si sa dove confinarli altrove, lontano dalla società che rattristano o turbano. Essi servono al divertimento crudele dei prigionieri e degli spettatori oziosi, nelle occasioni che radunano molte persone. Spesso s'inquietano, e spaventano coloro che sono rinchiusi con essi. Non se ne prende affatto cura (18). Anche in Francia è frequente incontrare dei folli nelle prigioni: dapprima alla Bastiglia; poi in provincia, a Bordeaux, nel forte di H*f*, nella casa di correzione di Rennes, nelle prigioni di Amiens, di Angers, di Caen, di Poitiers (19). Nella maggior parte degli ospedali generali gli insensati sono frammisti, senza alcuna distinzione, a tutti gli altri dozzinanti o internati; solo i più agitati sono messi in celle riservate: In tutti gli ospedali od ospizi, sono stati abbandonati agli alienati alcuni edifici, vecchi, cadenti, umidi, mal disposti, e non costruiti a questo fine, se si eccettuano qualche cella e qualche segreta edificate espressamente: i furiosi abitano questi padiglioni separati; gli alienati tranquilli e gli alienati detti incurabili sono confusi con gli indigenti e i poveri. In un piccolo numero di ospizi, dove si rinchiudono dei prigionieri nei padiglioni detti di forza, questi internati abitano coi prigionieri e sono sottoposti allo stesso regime (20).
Questi sono i fatti, in ciò che hanno di più schematico. Se li si accosta e li si raggruppa secondo i loro punti di somiglianza, si ha l'impressione che due esperienze della follia si giustappongano nel diciassettesimo e nel diciottesimo secolo. I medici dell'epoca seguente sono stati molto sensibili solo alla pateticità generale della situazione degli alienati; dappertutto hanno visto la stessa miseria, la stessa incapacità a guarire. Per loro non c'era nessuna differenza tra le occupazioni di Bicˆtre e le sale dell'H“tel-Dieu, tra Bethl,em e una qualsiasi "workhouse". E tuttavia, c'è un fatto incontestabile: in certi edifici i folli non sono ammessi se non nella misura in cui sono teoricamente curabili; in altri non li si riceve se non per sbarazzarsene o per rimetterli sulla dritta via. Senza dubbio i primi sono meno numerosi e più ridotti: ci sono meno di ottanta folli all'H“tel-Dieu; ce ne sono molte centinaia, forse un migliaio, all'H“pital général. Ma, per quanto squilibrate possano essere nella loro estensione e nella loro importanza numerica, queste due esperienze hanno ognuna la propria individualità. L'esperienza della follia come malattia, per quanto ridotta, non può essere negata. Essa è paradossalmente contemporanea a un'altra esperienza in cui la follia appartiene all'internamento, alla punizione, alla correzione. E' questa giustapposizione che crea il problema; ed è, essa indubbiamente che può aiutarci a comprendere quale fosse lo statuto del folle nel mondo classico e a definire il modo in cui era sentito.

Si è tentati dalla soluzione più semplice: risolvere questa giustapposizione in una durata implicita, nel tempo impercettibile di un progresso. Gli insensati dell'H“tel-Dieu, i lunatici di Bethl,em sarebbero coloro che hanno già ricevuto lo statuto dei malati. Li si sarebbe riconosciuti, e isolati, meglio e prima degli altri, e si sarebbe inaugurato in loro favore un trattamento ospedaliero che sembra preannunciare già quello che il diciannovesimo secolo doveva accordare pienamente a tutti i malati mentali. Quanto agli altri, a quelli che si incontrano indifferentemente negli ospedali generali, nelle "workhouses", nelle case di correzione o nelle prigioni, si tende facilmente a pensare che si tratti di tutta una serie di malati che non sono stati ancora individuati da una sensibilità medica appena nascente in quel tempo. Si pensa volentieri che vecchie credenze, o percezioni proprie del mondo borghese, chiudano gli alienati in una definizione della follia che li assimila confusamente ai criminali o a tutta la classe composita degli asociali. I medici-storici si prestano con piacere al gioco di riconoscere sui registri stessi dell'internamento, attraverso l'approssimazione delle parole, le solide categorie mediche tra le quali la patologia ha ripartito, nell'eternità del sapere, le malattie dello spirito. Gli illuminati e i visionari corrispondono indubbiamente ai nostri allucinati: visionario che si immagina di avere apparizioni celesti, illuminato che ha rivelazioni; i deboli e

alcuni che sono colpiti da demenza organica o senile sono probabilmente indicati sui registri come imbecilli: imbecille a causa di orribili stravizi di vino, imbecille che parla in continuazione, affermando d'essere imperatore dei turchi e papa, imbecille senza alcuna speranza di rinsavimento; s'incontrano anche forme di delirio, caratterizzate soprattutto dal loro aspetto di pittoresca assurdità: individuo perseguitato da persone che vogliono ucciderlo, fabbricante di progetti da testa balzana, uomo continuamente elettrizzato, a cui si trasmettono le idee altrui, tipo di folle che vuol presentare istanza al parlamento (21).
Per i medici (22) è di grande importanza e di prezioso conforto poter constatare che ci sono sempre state allucinazioni sotto il cielo della follia, sempre deliri nei discorsi della sragione, e che si ritrovano le stesse angosce in tutti questi cuori senza pace. Il fatto è che la medicina mentale riceve da ciò le prime garanzie della sua eternità; e se le accadesse di avere cattiva coscienza, sarebbe indubbiamente rassicurata nel riconoscere che l'oggetto della sua ricerca era là ad attenderla attraverso il tempo. E inoltre, anche per colui che s'inquietasse del significato dell'internamento e del modo in cui ha potuto iscriversi tra le istituzioni della medicina, non è confortante pensare che, in ogni caso, erano dei folli a essere rinchiusi, e che in quell'oscura pratica si celava già ciò che per noi assume l'aspetto di una giustizia medica immanenteì Agli insensati che venivano internati mancavano soltanto il nome di malati mentali e lo statuto medico, che si accordava ai più visibili, ai meglio riconosciuti fra di essi. Procedendo in una simile analisi, si acquista a buon mercato una coscienza felice per ciò che riguarda, da un lato, la giustizia della storia e, dall'altro, l'eternità della medicina. La medicina è verificata da una pratica premedica; e la storia è giustificata da una specie d'istinto sociale, spontaneo, infallibile e puro. Basta aggiungere a questi postulati una solida fiducia nel progresso per aver soltanto più da delineare l'oscuro percorso che va dall'internamento - diagnosi silenziosa di una medicina che non ha ancora trovato la sua formula - fino all'ospitalizzazione, le cui prime forme nel diciottesimo secolo anticipano già il progresso e ne indicano simbolicamente il termine.
Ma sfortunatamente le cose sono più complesse; e lo sono talmente da non permettere che la storia della follia possa, in nessun caso, servire di giustificazione e come scienza di sostegno alla patologia delle malattie mentali. La follia, nel divenire della sua realtà storica, rende possibile a un dato momento una conoscenza dell'alienazione in uno stile di positività che la delimita come malattia mentale; ma non è tale conoscenza a formare la verità di questa storia e ad animarla segretamente a partire dalla sua origine. E se per un certo tempo abbiamo potuto credere che questa storia trovava lì il suo compimento, ciò deriva dal fatto di non aver riconosciuto che la follia, come dominio di esperienza, non si esauriva mai nella conoscenza medica o paramedica che si poteva averne. E in ogni caso il fatto stesso dell'internamento potrebbe servire di prova a ciò.
Occorre tornare un istante a ciò che il personaggio del folle ha potuto rappresentare prima del diciassettesimo secolo. Si tende a credere che esso non abbia ricevuto la sua impronta individuale se non da un certo umanitarismo medico, come se il volto della sua individualità non potesse mai essere che patologico. In realtà, molto prima di aver ottenuto il riconoscimento medico che gli ha dato il positivismo, il folle aveva già acquisito nel Medioevo una specie di densità personale. Ma si trattava indubbiamente più dell'individualità del personaggio che del malato. Il folle simulato da Tristano, il "derv," che appare nel "Jeu de la feuill,e" hanno già dei valori abbastanza singolari da costituire dei personaggi e prender posto nei paesaggi più familiari. Il folle non ha avuto bisogno delle determinazioni della medicina per accedere al proprio reame di individuo. Il recinto di cui l'ha circondato il Medioevo è stato sufficiente. Ma questa individualità non è restata n, stabile n, del tutto immobile. Essa si è decomposta e, in qualche modo, riorganizzata nel corso del Rinascimento. Fin dal termine del Medioevo essa si è trovata assegnata alla sollecitudine di un certo umanismo

medico. Sotto quale influenza? Non è impossibile che l'Oriente e il pensiero arabo abbiano avuto una funzione determinante in tutto ciò. Sembra infatti che abbastanza presto si siano fondati nel mondo arabo veri e propri ospedali destinati ai folli: forse a Fez fin dal Settimo secolo (23), forse anche a Bagdad verso la fine del dodicesimo (24), certamente al Cairo nel corso del secolo seguente; vi si pratica una specie di cura dello spirito in cui intervengono la musica, la danza, gli spettacoli e l'audizione di racconti meravigliosi; sono dei medici che dirigono la cura e decidono di interromperla quando la considerano riuscita (25). In ogni modo, non è forse un caso se i primi ospedali di insensati in Europa sono stati fondati proprio in Spagna verso l'inizio del quindicesimo secolo. E' anche significativo che siano stati i FrŠres de la Merci, molto in contatto col mondo arabo in quanto praticavano il riscatto dei prigionieri, ad aprire l'ospedale di Valenza: l'iniziativa era stata presa nel 1409 da un frate di quell'ordine; alcuni laici, soprattutto ricchi commercianti fra cui Lorenzo Salou, si erano incaricati di riunire i fondi (26). Poi, nel 1425, fu la volta della fondazione di quell'ospedale di Saragozza di cui Pinel, quasi quattro secoli dopo, doveva ancora ammirare il saggio ordinamento: le porte aperte con larghezza ai malati di ogni paese, di ogni governo, di ogni culto, come ne fa fede l'iscrizione "urbis et orbis"; la vita di giardino che ritma lo smarrimento degli spiriti con la saggezza stagionale delle messi, dell'ingraticolato, delle vendemmie, della raccolta delle olive (27). Sempre in Spagna, vi saranno ancora Siviglia (1436), Toledo (1483), Valladolid (1489). Tutti questi ospedali avevano un carattere medico di cui erano senza dubbio sprovviste le "Dollh„use" che esistevano già in Germania (28) o la celebre Casa della Carità di Upsala (29). Il fatto è che dappertutto in Europa si vedono sorgere, press'a poco in quest'epoca, istituzioni di nuovo tipo, come la Casa dei maniaci a Padova (verso il 1410) o l'Asilo di Bergamo (30). Negli ospedali si comincia a riservare alcune sale agli insensati; all'inizio del quindicesimo secolo si segnala la presenza di folli nell'ospedale di Bethl‚em, che era stato fondato a metà del tredicesimo secolo e confiscato dalla corona nel 1373. Nella stessa epoca si segnalano in Germania vari locali dedicati in modo speciale agli insensati: anzitutto il Narrh„uslein di Norimberga (31); poi, nel 1477, si costruisce nell'ospedale di Francoforte un edificio per gli alienati e gli "ungehursame Kranken" (32); e ad Amburgo, nel 1376, si fa menzione di una "cista stolidorum" che viene anche chiamata "custodia fatuorum" (33). Un'altra prova del singolare statuto che ottiene il folle, alla fine del Medioevo, è lo strano sviluppo della colonia di Gheel: luogo di pellegrinaggio frequentato indubbiamente fin dal decimo secolo, e che costituiva un villaggio in cui un terzo della popolazione era composto di alienati.

Presente nella vita quotidiana del Medioevo e familiare al suo orizzonte sociale, il folle nella "Renaissance" viene riconosciuto in un'altra categoria, raggruppato, in un certo senso, secondo una nuova unità specifica: delimitato da una pratica senza dubbio ambigua che lo isola dal mondo senza dargli esattamente uno statuto medico. Egli diventa l'oggetto di una sollecitudine e di un'ospitalità che riguardano proprio lui e nessun altro allo stesso modo. Ora, ciò che caratterizza il diciassettesimo secolo non è il fatto di aver progredito, più o meno in fretta, sulla strada che conduce al riconoscimento del folle e, attraverso esso, alla conoscenza scientifica che se ne può ricavare; ma di avere al contrario cominciato a distinguerlo con minore chiarezza; in un certo senso, l'ha riassorbito in una massa indifferenziata. Esso ha confuso i tratti di un volto che si era già individualizzato da diversi secoli. In confronto ai folli dei "Narrtìrmer" e dei primi asili di Spagna, il folle dell'età classica, rinchiuso coi sifilitici, i dissoluti, i libertini, gli omosessuali, ha perduto l'impronta della sua individualità; egli si dissolve in una comprensione generale della sragione. La prospettiva diventa uniforme. Si direbbe che in mezzo agli asili del diciassettesimo secolo il folle si perda come in una penombra, tanto che è difficile seguirne le tracce fino al movimento di riforma che precede di poco la Rivoluzione.

Il diciassettesimo secolo può fornire molti segni di questa involuzione, e nel corso stesso del suo sviluppo. Si può sorprendere sul vivo l'alterazione subita prima della fine del secolo da edifici che all'origine sembravano essere stati destinati, più o meno completamente, ai folli. Quando i frati della Charit, si istallano a Charenton, il 10 maggio 1645 - si tratta di fondare un ospedale che riceva i malati poveri, e fra di essi gli insensati -, Charenton non si differenzia in nulla da quegli ospedali della Charit,, che non hanno cessato di moltiplicarsi in Europa dopo la fondazione, avvenuta nel 1640, dell'ordine di Saint-Jean de Dieu. Ma, prima della fine del diciassettesimo secolo, si ampliano gli edifici principali che sono destinati a tutti coloro che vengono rinchiusi: correzionari, folli, internati per ordine regio. Nel 1720, per la prima volta, si fa menzione in un capitolare di una casa di reclusione (34); essa doveva esistere già da qualche tempo, poich, in quell'anno c'era, oltre agli stessi malati, un totale di centoventi dozzinanti: tutta una popolazione nella quale gli alienati vengono a confondersi. A Saint-Lazare l'evoluzione fu ancora più rapida. Se bisogna credere ai suoi primi agiografi, san Vincenzo de' Paoli avrebbe esitato per qualche tempo a prendere in carico per la sua Congregazione quell'antico lebbrosario. Infine un argomento l'avrebbe deciso: la presenza nel priorato di alcuni insensati, ai quali avrebbe desiderato poter accordare le sue cure (35). Sfrondiamo il racconto del suo tono volutamente apologetico e delle intenzioni umanitarie prestate retrospettivamente al santo. E' possibile, se non probabile, che egli abbia voluto evitare certe difficoltà relative all'attribuzione di quel lebbrosario e dei suoi beni considerevoli, che appartenevano sempre ai cavalieri di Saint-Lazare, facendone un ospedale per i poveri insensati. Ma ben presto lo tramuta in Casa di forza per le persone detenute per ordine di sua maestà (36); e gli insensati che vi soggiornavano passarono, con ciò stesso, al regime correzionale. Lo sa bene Pontchartrain, che il 10 ottobre 1703 scrisse al luogotenente D'Argenson: Voi sapete che quei signori di Saint-Lazare sono da tempo accusati di trattare troppo severamente i prigionieri, e perfino di impedire che coloro che vi sono mandati in quanto deboli di mente o per i loro cattivi costumi facciano conoscere il proprio miglioramento ai parenti, al fine di conservarli più a lungo (37). E l'autore della "Relation sommaire" evoca certo un regime di prigionia quando descrive la passeggiata degli insensati: I frati conversi o angeli custodi degli alienati li portano a passeggiare nel cortile della casa nel pomeriggio dei giorni feriali, e li conducono tutti assieme, col bastone in mano, come si fa con un gregge di montoni, e se qualcuno si allontana minimamente dal grosso o non può camminare così in fretta come gli altri, lo si colpisce a colpi di bastone, tanto rudemente da storpiarlo talvolta, o da rompergli la testa e ucciderlo per i colpi infertigli (38).
Si potrebbe vedere in ciò soltanto una certa logica, caratteristica dell'internamento dei pazzi, nella misura in cui questo sfugge a ogni controllo medico: esso tende allora, secondo ogni necessità, all'imprigionamento. Ma sembra trattarsi di tutt'altra cosa che di fatalità amministrativa; infatti non sono implicate solo le strutture e le organizzazioni, ma anche la coscienza che si prende della follia. Essa subisce uno spostamento e non riesce più a percepire un asilo di insensati come un ospedale, ma tutt'al più come una casa di correzione. Quando si fonda un padiglione di correzione alla Charit, di Senlis, nel 1675, si dichiara subito che è riservato ai folli, ai libertini, e ad altri che il governo del re ordina di rinchiudere (39). In modo molto concertato si fa passare il folle dal registro dell'ospedale a quello della correzione, e, facendo così sparire i segni che lo distinguevano, lo si avvolge in un'esperienza morale della sragione che è di tutt'altra qualità. Basti portare la testimonianza di un solo esempio. Si era ricostruito Bethl,em nella seconda metà del diciassettesimo secolo; nel 1703 Ned Ward fa dire a un personaggio del suo "London Spy": In verità, io penso che sono stati dei folli a costruire un edificio così costoso per dei cervelli balzani ["for a crack brain society"]. Aggiungo che è davvero peccato che un così bell'edificio non sia abitato da persone che possano rendersi conto della loro fortuna (40). Ciò che è avvenuto tra la fine della "Renaissance" e

l'apogeo dell'età classica non è dunque soltanto un'evoluzione delle istituzioni: è un'alterazione nella coscienza della follia; sono gli asili d'internamento, le case di segregazione e di detenzione che rappresentano ormai questa coscienza.
E se è forse un po' paradossale trovare, in una medesima epoca, dei folli nelle sale di un ospedale e degli insensati tra i corrigendi e i detenuti, ciò non è affatto il segno di un progresso in via di compimento: d'un progresso che va dalla prigione alla casa di salute, dall'incarcerazione alla terapeutica. In realtà i folli che sono all'ospedale indicano, lungo tutta l'età classica, uno stato di cose superato; essi rinviano a quell'epoca - dalla fine del Medioevo fino alla "Renaissance" - in cui il folle era riconosciuto e isolato come tale, anche al di fuori di uno statuto medico preciso. Al contrario i folli degli ospedali generali, delle "workhouses", delle "Zuchth„user" rinviano a una certa esperienza della sragione che è rigorosamente contemporanea dell'età classica. Se è vero che c'è uno sbalzo cronologico tra queste due maniere di trattare gli insensati, non è l'ospedale che appartiene allo strato geologico più recente; esso forma al contrario una sedimentazione arcaica. La prova è che non ha cessato di essere attirato verso le case d'internamento da una specie di gravitazione e ne è stato come assimilato, fino al punto di essere quasi interamente confuso con esse. Dal giorno in cui Bethl,em, ospedale per i lunatici curabili, fu aperto a coloro che non lo erano (1733), non presentò più differenze di rilievo coi nostri ospedali generali o con qualsiasi casa di correzione. Lo stesso Saint-Luke, bench, fondato tardivamente, nel 1751, per aggiungersi a Bethl,em, non sfugge a questa attrazione dello stile correzionale. Quando Tuke, alla fine del secolo, lo visiterà, annoterà sul taccuino dove riporta ciò che ha potuto osservare: Il sovrintendente non ha mai riscontrato grandi vantaggi nell'uso della medicina ... Egli pensa che il sequestro e la coercizione possono essere con vantaggio imposti a titolo di punizione, e ritiene in linea generale che la paura è il principio più efficace per ridurre i folli a una condotta tranquilla (41).
Analizzare l'internamento come si fa in modo tradizionale, mettendo sul conto del passato tutto ciò che somiglia ancora a un imprigionamento, e sul conto di un avvenire in formazione ciò che lascia già presagire l'ospedale psichiatrico, significa sovvertire i dati del problema. In realtà i folli, forse sotto l'influsso del pensiero e della scienza arabi, sono stati posti in edifici che erano loro destinati in modo particolare, e alcuni dei quali, soprattutto nell'Europa meridionale, erano abbastanza simili a ospedali perch, i folli vi fossero trattati, almeno parzialmente, come malati. Di questo statuto, acquisito da lungo tempo, alcuni ospedali testimonieranno attraverso l'età classica, fino al tempo della grande riforma. Ma intorno a queste istituzioni-testimoni il diciassettesimo secolo inaugura una nuova esperienza, nella quale la follia intreccia parentele sconosciute con aspetti morali e sociali che le erano ancora estranei.
Non si tratta di stabilire una gerarchia n, di mostrare che l'età classica ha regredito rispetto al sedicesimo secolo nella conoscenza della follia. Vedremo che i testi medici del diciassettesimo e del diciottesimo secolo saranno sufficienti a dimostrare il contrario. Si tratta solo, liberando le cronologie e le successioni storiche da ogni prospettiva di progresso, restituendo alla storia della esperienza un movimento che non prende niente a prestito dalla finalità della conoscenza o dall'ortogenesi del sapere, si tratta di lasciar apparire il disegno e le strutture dell'esperienza della follia come l'ha fatta realmente il classicismo. Questa esperienza non è n, in progresso n, in ritardo rispetto a un'altra. Se è possibile parlare di una caduta del potere di discriminazione nella percezione della follia, se è possibile affermare che il volto dell'insensato tende a cancellarsi, ciò non rappresenta n, un giudizio di valore, e neppure l'enunciato puramente negativo di un deficit della conoscenza; è un modo, ancora tutto esterno, di accostare un'esperienza molto positiva della follia: esperienza che, togliendo al folle la precisione di un'individualità e di una statura con cui l'aveva caratterizzato la "Renaissance", lo ingloba in una nuova esperienza, e gli prepara al di là del

campo della nostra esperienza abituale, un nuovo volto: quello stesso in cui l'ingenuità del nostro positivismo crede di riconoscere la follia.

L'ospitalizzazione giustapposta all'internamento deve richiamare la nostra attenzione sull'indice cronologico che è proprio a queste due forme istituzionali e dimostrare con sufficiente chiarezza che l'ospedale non è la verità prossima della casa di correzione. Ciò non toglie però che, nell'esperienza globale della sragione durante l'età classica, queste due strutture resistano: se l'una è più nuova e più vigorosa, l'altra non è mai del tutto annientata. E nella percezione sociale della follia, nella coscienza sincronica che la afferra, si deve dunque ritrovare questa dualità: a un tempo cesura ed equilibrio. Il riconoscimento della follia nel diritto canonico come nel diritto romano era legato alla sua diagnosi da parte della medicina. La coscienza medica era implicata da ogni giudizio di alienazione. Nelle sue "Quaestiones medico-legales", redatte tra il 1624 e il 1650, Zacchias fa il bilancio esatto della giurisprudenza cristiana concernente la follia (42). Per tutte le cause di "dementia et rationis laesione et morbis omnibus qui rationem laedunt", Zacchias è formale: solo il medico può essere competente a giudicare se un individuo è folle, e qual grado di capacità gli lasci la sua malattia. E' significativo che quest'obbligo rigoroso, che un giurista formato alla pratica del diritto canonico ammette come un'evidenza, costituisca ancora un problema centocinquant'anni dopo, già con Kant (43), e che provochi tutta una polemica all'epoca di Heinroth (44) e poi di Elias R,gnault (45). Questa partecipazione medica alla perizia non sarà più riconosciuta come pacifica; bisognerà stabilirla a prezzo di nuovi sforzi. Ora, per Zacchias, la situazione è ancora perfettamente chiara: un giureconsulto può riconoscere un folle dalle sue parole, quando non è capace di dar loro un senso; può riconoscerlo anche dalle sue azioni: incoerenza dei suoi gesti, o assurdità dei suoi atti civili: si sarebbe potuto intuire che Claudio era folle solo considerando che aveva preferito come successore Nerone a Britannico. Ma questi non sono che presentimenti: solo il medico potrà trasformarli in certezza. Egli ha a disposizione della sua esperienza tutto un sistema di segnalazioni; nella sfera delle passioni, una tristezza continua e immotivata denuncia la malinconia; nel dominio del corpo, la temperatura permette di distinguere la frenesia da tutte le forme apiretiche del furore; la vita del paziente, il suo passato, i giudizi che sono stati dati su di lui a partire dalla sua infanzia, tutto ciò accuratamente pesato può autorizzare un medico a emettere un giudizio e a decretare la realtà o meno della malattia. Ma il compito del medico non si esaurisce con questa decisione; a questo punto deve cominciare un lavoro più sottile. Bisogna determinare quali sono le facoltà colpite (memoria, immaginazione o ragione), in che modo e in che misura: così la ragione viene diminuita nella "fatuitas"; pervertita superficialmente nelle passioni, profondamente nella frenesia e nella malinconia; infine la mania, il furore e le varie forme morbose del sonno la distruggono del tutto.
Seguendo il filo di queste diverse questioni, è possibile interrogare i comportamenti umani e determinare la misura in cui si può attribuirli alla follia. Ci sono casi, ad esempio, in cui l'amore significa alienazione. Prima ancora di fare appello all'esperto medico, il giudice può avere qualche dubbio, se osserva nel comportamento del paziente una civetteria eccessiva, una ricerca continua di ornamenti e di profumi, oppure se ha l'occasione di constatare la sua presenza in una via poco frequentata dove passa una donna graziosa. Ma tutti questi sintomi non fanno che delineare una probabilità: anche se fossero tutti quanti riuniti, non trascinerebbero ancora la decisione. Spetta al medico scoprire i segni indubitabili della verità. Il soggetto ha perduto l'appetito e il sonno, ha gli occhi scavati, si abbandona a lunghi momenti di tristezzaì Ciò è dovuto al fatto che la sua ragione è già pervertita e che egli è affetto da quella malinconia d'amore che Hucherius definisce come la malattia atrabiliare di un'anima che sragiona, ingannata dal fantasma e dal falso apprezzamento

della bellezza. Ma se, quando il malato scorge l'oggetto della propria passione, i suoi occhi diventano truci, il suo polso si accelera ed egli è invaso come da una grande agitazione disordinata, allora dev'essere considerato irresponsabile, n, più n, meno di qualsiasi maniaco (46).
I poteri di decisione sono lasciati al giudizio medico; solo quest'ultimo introduce nel mondo della follia e consente di distinguere il normale dall'insensato, il criminale dall'alienato irresponsabile. Ora, la pratica dell'internamento è strutturata secondo un tutt'altro sistema; essa non s'ispira in alcun modo a una decisione medica. Essa appartiene a un'altra coscienza. La giurisprudenza dell'internamento è abbastanza complicata per quanto riguarda i folli. Se si seguono i testi alla lettera, pare che una perizia medica sia sempre richiesta: a Bethl,em, fino al 1733, si esige un certificato che assicuri che il malato può essere curato, cioŠ che non è un idiota dalla nascita e che non si trova affetto da un'infermità permanente (47). Alle Petites-Maisons, in compenso, si richiede un certificato attestante che il malato è stato curato invano e che la sua malattia è incurabile. I parenti che vogliono mettere un membro della famiglia tra gli insensati di Bicˆtre devono rivolgersi al giudice, che ordinerà in seguito la visita dell'insensato da parte del medico e del chirurgo, i quali stenderanno il loro rapporto e lo depositeranno alla cancelleria del tribunale (48). Ma, dietro queste preoccupazioni amministrative, la realtà è tutt'altra. In Inghilterra è il giudice di pace che decreta l'internamento, sia che ne sia stato richiesto dai familiari del paziente, sia che egli stesso lo reputi necessario per il buon ordine del suo distretto. In Francia l'internamento è talvolta decretato da una sentenza di tribunale quando il soggetto è stato riconosciuto colpevole di un delitto o di un crimine (49). Il commentario al decreto criminale del 1670 prevede la follia come fatto giustificativo, la cui prova non è ammessa se non dopo la visita del processo; se, dopo aver preso informazioni sulla vita dell'accusato, si constata il disordine della sua mente, i giudici decidono che bisogna sorvegliarlo in famiglia o internarlo in un ospedale o in una casa di correzione per esservi trattato come gli altri insensati. E' molto raro che i giudici ricorrano a una perizia medica, bench, a partire dal 1603 siano stati nominati in tutte le città del regno un medico e un chirurgo di chiara fama, probità ed esperienza, per fare le visite e riferirne alla giustizia (50). Fino al 1692 tutti gli internamenti a Saint-Lazare sono stati fatti su ordine del magistrato e recano, al di fuori di ogni significato medico, le firme del primo presidente, del luogotenente civile, del luogotenente allo Chƒtelet, o dei luogotenenti generali di provincia; quando si tratta di religiosi gli ordini sono firmati dal vescovo e dal corpo dei canonici. La situazione si complica e insieme si semplifica alla fine del diciassettesimo secolo: nel marzo 1667 si istituisce la carica di luogotenente di polizia (51); molti internamenti (la maggior parte dei quali a Parigi) saranno fatti su sua domanda, e con la sola condizione che sia controfirmata da un ministro. A partire dal 1692, la procedura più frequente è ovviamente la "lettre de cachet". La famiglia o i conoscenti ne fanno domanda al re, che dà il benestare e fa inoltrare la pratica dopo la firma di un ministro. Alcune di queste domande sono accompagnate da certificato medico. Ma sono i casi più rari (52). Di solito sono la famiglia, il vicinato, il curato della parrocchia, che vengono invitati a testimoniare. I parenti più stretti hanno la maggiore autorità per far valere i loro danni, le loro lamentele o i loro timori nella petizione con cui domandano un internamento. Si cerca nei limiti del possibile di ottenere il consenso di tutta la famiglia, o comunque di conoscere le ragioni di rivalità o di interesse che impediscono all'occorrenza di raggiungere questa unanimità (53). Ma accade che i conoscenti meno stretti, o gli stessi vicini, possano ottenere una misura di internamento a cui la famiglia non vuole acconsentire (54). Ciò dimostra che nel diciassettesimo secolo la follia è diventata un problema di sensibilità sociale (55); avvicinandosi in tal modo al delitto, al disordine, allo scandalo, essa può essere giudicata, come questi, dalle forme più spontanee e primitive di tale sensibilità.
Ciò che può determinare e isolare il fatto della follia non è tanto una scienza medica quanto una

coscienza suscettibile di scandalo. In tal senso i rappresentanti della Chiesa sono in una situazione ancor più privilegiata dei rappresentanti dello stato nel giudicare la follia (56) Quando nel 1784 Breteuil limiterà l'uso delle "lettres de cachet" e le lascerà cadere in disuso, insisterà perch,, nei limiti del possibile, l'internamento non abbia luogo prima della procedura giuridica dell'interdizione. Si tratta di una precauzione presa contro l'arbitrarietà della petizione da parte della famiglia e degli ordini del re. Ma questo non viene fatto al fine di rimettersi più obiettivamente all'autorità della medicina; ma, al contrario, per far passare il potere di decisione a un'autorità giudiziaria che non ricorre alla medicina. L'interdizione, effettivamente, non comporta nessuna perizia medica; è una questione da regolare interamente tra le famiglie e l'autorità giudiziaria (57). L'internamento e le pratiche giudiziarie che hanno potuto innestarsi su di esso non hanno affatto consentito un dominio medico più rigoroso sull'insensato. Tutt'al contrario, sembra che si sia avuta la tendenza a trascurare sempre più questo controllo medico, che nel diciassettesimo secolo era previsto nel regolamento di certi ospedali, e a socializzare sempre più il potere di decisione che deve riconoscere la follia là dov'è. Non c'è da stupirsi che all'inizio del diciannovesimo secolo si discuta ancora, come di una questione non ancora risolta, dell'idoneità dei medici a riconoscere l'alienazione e a diagnosticarla. Quello che Zacchias, erede di tutta la tradizione del diritto cristiano, accordava senza esitare all'autorità della scienza medica, un secolo e mezzo dopo Kant potrà contestarglielo, e R,gnault, ben presto, rifiutarglielo del tutto. Il classicismo e più di un secolo di internamento avevano compiuto l'opera.

A giudicare le cose dal loro risultato, sembra di osservare solo uno sbalzo tra una teoria giuridica della follia, abbastanza elaborata per discernerne, con l'aiuto della medicina, i limiti e le forme, e una pratica sociale, quasi poliziesca, che se ne appropria in modo massiccio, utilizza forme di internamento che sono state preparate già per la repressione, e trascura di seguire le sottili distinzioni che sono state predisposte da e per l'arbitrato giudiziario. A prima vista questo sbalzo può sembrare del tutto normale, comunque molto comune: perch, la coscienza giuridica suole essere più elaborata e più fine delle strutture che devono servirla o delle istituzioni in cui sembra realizzarsi. Ma questo sbalzo assume un'importanza decisiva e un valore particolare, se si pensa che la coscienza giuridica della follia era stata elaborata da molto tempo, dopo essersi costituita lungo tutto il Medioevo e la "Renaissance", attraverso il diritto canonico e il persistere del diritto romano, prima che s'instaurasse l'usanza dell'internamento. Questa coscienza non preannuncia l'altra. Esse appartengono a mondi diversi.

La prima appartiene a una certa esperienza della persona come soggetto del diritto, di cui si analizzano le forme e gli obblighi; l'altra appartiene a una certa esperienza dell'individuo come essere sociale. Nel primo caso bisogna analizzare la follia nelle modificazioni che essa non può mancare di portare al sistema degli obblighi; nel secondo, bisogna prenderla con tutte le parentele morali che ne giustificano l'esclusione. Come soggetto del diritto, l'uomo si libera delle sue responsabilità nella misura stessa in cui è alienato; come essere sociale, la follia lo compromette nelle vicinanze della colpevolezza. Il diritto raffinerà dunque indefinitamente la sua analisi della follia; e, in un certo senso, è giusto affermare che la scienza medica delle malattie mentali si è costituita sul fondo di un'esperienza giuridica dell'alienazione. Già nelle formulazioni della giurisprudenza del diciassettesimo secolo si vedono emergere alcune strutture sottili della psicopatologia. Zacchias, ad esempio, distingue nella vecchia categoria della "fatuitas", dell'imbecillità, dei piani che sembrano presagire la classificazione di Esquirol e tutta la psicologia dei deboli di mente. Al primo posto di una scala discendente egli pone gli sciocchi, che possono testimoniare, far testamento, sposarsi, ma non prendere gli ordini, n, amministrare una carica, perch, sono come fanciulli che si avvicinano alla pubertà. Subito dopo vengono gli imbecilli

propriamente detti ("fatui"); non si può affidar loro alcuna responsabilità; il loro intelletto è al di sotto dell'età della ragione, quasi fossero bambini che non hanno ancora sette anni. Quanto agli "stolidi", agli stupidi, essi sono, n, più n, meno, delle pietre; non si può autorizzarli ad alcun atto giuridico, salvo forse il testamento, se hanno ancora abbastanza lucidità da riconoscere i loro parenti (58). Sotto la pressione del concetto di diritto e nella necessità di delimitare con precisione la personalità giuridica, l'analisi dell'alienazione non cessa di raffinarsi e sembra preannunciare teorie mediche che la seguono da lontano.
Se si paragonano a questa analisi i concetti che sono in vigore nella pratica dell'internamento, la differenza è profonda. Un termine come quello di imbecillità non ha senso se non in un sistema di equivalenze ravvicinate, che esclude ogni determinazione precisa. Alla Charit, di Senlis troveremo un folle diventato imbecille, un uomo folle tempo fa, ora debole di mente e imbecille (59); il luogotenente D'Argenson fa rinchiudere un uomo di una strana fatta, che riunisce aspetti del tutto contrastanti: l'apparenza del buon senso in molte cose e quella di una bestia in molte altre (60). Ma è ancora più curioso confrontare a una giurisprudenza come quella di Zacchias i rarissimi certificati medici che accompagnano gli incartamenti d'internamento. Si direbbe che nel loro giudizio non è passato nulla delle analisi giuridiche. Proprio in materia di "fatuitas" si può leggere un simile certificato, firmato da un medico: Abbiamo visto e visitato il suddetto Carlo Dormont, e dopo aver esaminato il suo contegno, il movimento dei suoi occhi, dopo aver tastato il suo polso e averlo seguito in tutto il suo modo di comportarsi, dopo avergli posto diverse domande e aver ricevuto le sue risposte, siamo unanimemente convinti che il detto Dormont aveva la mente stravolta e stravagante e che è caduto in un'intera e assoluta demenza e fatuità (61). Leggendo questo testo, si ha l'impressione che vi siano due usi, quasi due piani di elaborazione della medicina, a seconda che essa venga presa nel contesto del diritto, o che sia sottomessa alla pratica sociale dell'internamento. Nel primo caso essa mette in gioco le capacità del soggetto di diritto, e con ciò prepara una psicologia che coinvolgerà, in un'unità indecisa, un'analisi filosofica delle facoltà e un'analisi giuridica della capacità a contrattare e a impegnarsi. Essa si rivolge alle strutture sottili della libertà civile. Nel secondo caso mette in gioco i comportamenti dell'uomo sociale, e prepara così una patologia dualista, in termini di normale e di anormale, di sano e di morboso, che scinde in due domini inconciliabili la semplice formula: "da internare". Struttura spessa della libertà sociale.
Uno degli sforzi costanti del diciottesimo secolo fu di adattare alla vecchia nozione giuridica del soggetto di diritto l'esperienza contemporanea dell'uomo sociale. Il pensiero politico dei lumi postula a un tempo un'unità fondamentale e una riconciliazione sempre possibile fra di esse, al di là di tutti i conflitti di fatto. Questi temi hanno guidato silenziosamente l'elaborazione del concetto di follia e l'organizzazione delle pratiche che lo riguardano. La medicina positivista del diciannovesimo secolo eredita totalmente questo sforzo dell'"Aufkl„rung". Essa ammetterà come già stabilito e provato che l'alienazione del soggetto di diritto può e deve coincidere con la follia dell'uomo sociale, nell'unità di una realtà patologica che è a un tempo analizzabile in termini di diritto e percepibile da parte delle forme più immediate della sensibilità sociale. La malattia mentale, che la medicina si porrà come oggetto, sarà lentamente costituita come l'unità mitica del soggetto giuridicamente incapace e dell'uomo riconosciuto come perturbatore del gruppo: e questo sotto l'effetto del pensiero politico e morale del diciottesimo secolo. Poco prima della Rivoluzione s'intravede già l'effetto di questo avvicinamento, quando nel 1784 Breteuil vuol far precedere l'internamento dei folli da una procedura giudiziaria più minuziosa che comporti l'interdizione e la determinazione della capacità del soggetto come persona giuridica: Verso le persone di cui si richiede la detenzione per causa di alienazione mentale, la giustizia e la prudenza esigono, scrive il ministro agli intendenti, che voi non presentiate gli ordini [del re] se non quando vi sia

un'interdizione proposta attraverso giudizio (62). Il codice civile, facendo dell'interdizione la condizione indispensabile di ogni internamento, realizzerà quello che lo sforzo liberale dell'ultima monarchia assoluta aveva preparato.
Il momento in cui la giurisprudenza dell'alienazione diviene la condizione pregiudiziale di ogni internamento è anche il momento in cui, con Pinel, sta nascendo una psichiatria che per la prima volta pretende di trattare il folle come un essere umano. Ciò che Pinel e i suoi contemporanei sentiranno come una scoperta sia della filantropia che della scienza, non è in fondo che la riconciliazione della coscienza separata nel diciottesimo secolo. L'internamento dell'uomo sociale viene predisposto nell'interdizione del soggette giuridico: ciò significa che per la prima volta l'uomo alienato è riconosciuto come incapace e come folle; la sua stravaganza, percepita immediatamente dalla società, limita, ma senza annullarla, la sua esistenza giuridica. Con ciò stesso, sono riconciliati i due usi della medicina: quello che tenta di definire le strutture sottili della responsabilità e della capacità, e quello che aiuta solamente a far scattare il decreto sociale dell'internamento.
Tutto ciò ha un'estrema importanza per lo sviluppo ulteriore della medicina dello spirito. Quest'ultima, nella sua forma positiva, non è in fondo che la sovrapposizione delle due esperienze che il classicismo ha giustapposto senza mai congiungerle definitivamente: un'esperienza sociale, normativa e dicotomica della follia, che è tutta incentrata sull'imperativo dell'internamento, e si formula semplicemente in uno stile di sì o no, inoffensivo o pericoloso, da internare o no; e un'esperienza giuridica, qualitativa, sottilmente differenziata, sensibile ai problemi dei limiti e dei gradi, e che cerca in tutti i domini di attività del soggetto i volti polimorfici che può assumere l'alienazione. La psicopatologia del diciannovesimo secolo (e forse ancora la nostra) crede di situarsi e di prendere le sue misure in rapporto a un uomo "nature", a un uomo normale dato anteriormente a ogni esperienza della malattia. In realtà quest'uomo normale è una creazione; e se occorre situarlo, non sarà in uno spazio naturale, ma in un sistema che identifica il "socius" al soggetto del diritto; e conseguentemente il folle non è riconosciuto come tale in quanto una malattia l'ha spostato verso i margini della normalità, ma in quanto la nostra cultura l'ha situato al punto d'incontro tra il decreto sociale dell'internamento e la conoscenza giuridica che discerne la capacità del soggetto di diritto. La scienza positiva delle malattie mentali e i sentimenti umanitari che hanno promosso il folle al rango di essere umano non sono stati possibili se non quando questa sintesi si è solidamente stabilita. Essa forma in qualche modo l'"a priori" concreto di ogni nostra psicopatologia con pretesa scientifica.

Tutto ciò che, a partire da Pinel, Tuke e Wagnitz, ha potuto indignare la buona coscienza del diciannovesimo secolo, ci ha a lungo nascosto come potesse essere polimorfa e variata l'esperienza della follia nell'epoca del classicismo. Si è rimasti affascinati dalla malattia sconosciuta, dagli alienati incatenati, e da tutta quella popolazione rinchiusa per ordine regio o su richiesta del luogotenente di polizia. Ma non si son viste tutte le esperienze che s'incrociavano in quelle usanze di aspetto massiccio e delle quali si è potato credere, al primo sguardo, che fossero poco elaborate. In realtà, la follia è stata presa, nell'età classica, in due forme di ospitalità: quella degli ospedali propriamente detti e quella dell'internamento; essa è stata sottomessa a due forme di reperimento: l'una che era mutuata dall'universo del diritto e usufruiva dei suoi concetti, l'altra che apparteneva alle forme spontanee della percezione sociale.
Fra tutti questi aspetti differenti della sensibilità alla follia, la coscienza medica non è che sia inesistente; non è però "autonoma"; a più forte ragione, non bisogna immaginare che sia essa a sostenere, anche oscuramente, tutte le altre forme di esperienza. Essa è semplicemente localizzata in certe pratiche dell'ospitalizzazione; essa prende posto anche all'interno dell'analisi giuridica

dell'alienazione, ma è ben lungi dal costituirne l'essenziale. Tuttavia la sua funzione è importante nell'economia di tutte queste esperienze, e anche per il modo in cui si articolano le une sulle altre. E' essa, in effetti, che mette in comunicazione le regole dell'analisi giuridica e la pratica del collocamento dei folli in edifici medici. In compenso, penetra difficilmente nel territorio dell'internamento e della sensibilità sociale che si esprime in esso.
Così vediamo delinearsi due sfere estranee l'una all'altra. Sembra che durante tutta l'età classica l'esperienza della follia sia stata vissuta in due modi diversi. Ci sarebbe stato come un alone di sragione che circondava il soggetto di diritto; esso era definito dal riconoscimento giuridico dell'irresponsabilità e dell'incapacità, dal decreto di interdizione e dalla definizione della malattia. Ci sarebbe stato un altro alone di sragione, quello che circondava l'uomo sociale, e definito a un tempo dalla coscienza dello scandalo e dalla pratica dell'internamento. E' accaduto indubbiamente che questi due territori si ritrovassero parzialmente; ma sono sempre rimasti eccentrici l'uno rispetto all'altro, e hanno definito due forme di alienazione essenzialmente diverse.
L'una viene intesa come la limitazione della soggettività: linea tracciata ai confini dei poteri dell'individuo e che libera le regioni della sua irresponsabilità; questa alienazione indica un processo con cui il soggetto è spossessato della sua libertà con un doppio movimento: quello naturale della sua follia, e quello, giuridico, dell'interdizione, che lo fa cadere sotto la potestà di un Altro: l'altro in generale, che all'occorrenza e rappresentato dal curatore. L'altra forma di alienazione indica al contrario una presa di coscienza con cui il folle è riconosciuto, dalla sua società, come straniero alla sua stessa patria; non lo si libera della sua responsabilità, gli si assegna, perlomeno sotto forma di parentela e di complice vicinanza, una colpevolezza morale; lo si designa come l'Altro, come lo Straniero, come l'Escluso. Il concetto così strano di alienazione psicologica, che nella psicopatologia sarà ritenuto fondato, non senza d'altra parte farlo beneficiare degli equivoci di cui avrà potuto arricchirsi in un altro dominio della riflessione, questo concetto non è in fondo che la confusione antropologica di quelle due esperienze dell'alienazione, la prima che riguarda l'essere caduto in potere dell'Altro e incatenato alla sua libertà, la seconda che riguarda l'individuo diventato Altro, estraneo alla somiglianza fraterna degli uomini tra di loro. La prima si avvicina al determinismo della malattia, la seconda prende piuttosto l'aspetto di una condanna morale.
Quando il diciannovesimo secolo deciderà di far passare nell'ospedale l'uomo di sragione, e quando farà nello stesso tempo dell'internamento un atto terapeutico che si propone di guarire un malato, si varrà di un colpo di forza che riduce a unità confusa, ma difficile per noi da districare, questi temi diversi dell'alienazione e questi molteplici volti della follia al quali il razionalismo classico aveva sempre lasciato la possibilità di mostrarsi.

5.
GLI INSENSATI.

Le due grandi forme della follia che si giustappongono nel corso dell'età classica hanno ognuna il loro indice cronologico. Non già nel senso che l'una sarebbe un'esperienza elaborata e l'altra una specie di coscienza logora e mal formulata; ognuna di esse è chiaramente articolata in una pratica coerente; ma l'una è stata ereditata, e fu senza dubbio un dato fondamentale della sragione occidentale; l'altra - quella che ora bisogna esaminare - è una creazione caratteristica del mondo classico.
Malgrado il piacere rassicurante che possono provare gli storici della medicina nel riconoscere sul

gran libro dell'internamento il volto familiare, e per loro eterno, delle psicosi allucinatorie, delle deficienze intellettuali, delle evoluzioni organiche, o degli stati paranoici, e non è possibile ripartire su una superficie nosografica coerente le formule in nome delle quali sono stati rinchiusi gli insensati. In realtà le formule d'internamento non presagiscono le nostre malattie; esse indicano un'esperienza della follia che le nostre analisi patologiche possono incrociare senza mai poterne render conto nella sua totalità. Ecco, scelti a caso, alcuni internati per disordine mentale, dei quali si può trovar menzione sui registri: litigioso ostinato, uomo molto amante dei processi, uomo cattivissimo e cavilloso, uomo che passa i giorni e le notti a importunare gli altri con le sue canzoni e a proferire le più orribili bestemmie, satirico, gran bugiardo, spirito inquieto, infelice e burbero. Inutile domandarsi se si tratta di malati, e fino a che punto lo siano. Lasciamo allo psichiatra il compito di riconoscere che quel burbero è un paranoico, o di diagnosticare una bella nevrosi ossessiva in quella mente sconvolta che crea una devozione a suo capriccio. In queste formule non sono indicate delle malattie, ma delle forme di follia che saranno sentite come la punta estrema di "difetti". Come se, nell'internamento, la sensibilità verso la follia non fosse autonoma, ma legata a un certo ordine morale in cui essa non appare più se non a titolo di perturbazione. Leggendo tutte queste menzioni che nelle cartelle sono poste davanti al nome degli insensati, si ha l'impressione di vivere ancora nel mondo di Brandt o di Erasmo, un mondo in cui la follia guida tutta una ronda di difetti, la danza insensata delle vite immorali.
E tuttavia l'esperienza è diversa. Nel 1704 viene internato a Saint-Lazare un certo abate Barged,; ha settant'anni; lo si è rinchiuso perch, sia trattato come gli altri insensati; la sua principale occupazione era di prestare denaro ad alto interesse e di rincarare la dose con le usure più odiose e più eccessive a discapito dell'onore del sacerdozio e della Chiesa. Non si è potuto ancora convincerlo a pentirsi dei suoi eccessi n, a credere che l'usura sia un peccato. Egli si fa un onore d'essere avaro (1). E' stato del tutto impossibile scoprire in lui alcun sentimento di carità. Barged, è insensato; ma non come i personaggi imbarcati sulla "Nave dei folli", che lo sono nella misura in cui sono stati trascinati dalla forza viva della follia. Barged, è insensato non perch, ha perduto l'uso della ragione, ma perch,, malgrado sia uomo di Chiesa, pratica l'usura, perch, non dimostra nessuna carità e non prova nessun rimorso, perch, è caduto ai margini dell'ordine morale che gli è proprio. Ciò che si tradisce in questo giudizio non è l'impotenza a portare a termine un decreto di malattia; non è neppure una tendenza a condannare moralmente la follia; ma il fatto, essenziale indubbiamente per capire l'età classica, che la follia diviene per essa percepibile nella forma dell'etica.
Al limite, il razionalismo potrebbe paradossalmente concepire una follia in cui la ragione non sia perturbata, ma che sarebbe riconoscibile per il fatto che tutta la vita morale viene falsata, che la volontà è cattiva. Il segreto della follia risiede infine nella qualità della volontà e non nell'integrità della ragione. Un secolo prima che il caso di Sade ponga il quesito alla coscienza medica di RoyerCollard (2), è curioso notare che il luogotenente D'Argenson si è egli stesso interrogato su un caso un po' analogo, a parte la differenza di genio: Una donna di sedici anni il cui marito si chiama Beaudoin ... dichiara ad alta voce che non amerà mai suo marito, che non c'è nessuna legge che lo ordini, che ognuno è libero di disporre del proprio cuore e del proprio corpo a suo piacimento, ma che è una specie di delitto dare l'uno senza l'altro. E il luogotenente di polizia aggiunge: Le ho parlato due volte e, bench, abituato da molti anni ai discorsi impudenti e ridicoli, non ho potuto impedirmi di essere sorpreso dai ragionamenti con cui questa donna sostiene il suo sistema. Secondo la sua idea il matrimonio è propriamente un tentativo (3) ... All'inizio del diciannovesimo secolo si lascerà morire Sade a Charenton; nei primi anni del diciottesimo secolo si esita ancora a rinchiudere una donna di cui bisogna riconoscere che ha anche troppo cervello. Il ministro

Pontchartrain rifiuta perfino a D'Argenson di farla mettere per qualche mese al Refuge: E' troppo, nota, parlarle severamente. E tuttavia D'Argenson non è lontano del farla trattare come gli altri insensati: Al resoconto di tante impertinenze, ero propenso a crederla pazza. Siamo sulla strada di ciò che il diciannovesimo secolo chiamerà follia morale; ma ciò che è ancora più importante è che si vede qui apparire il tema di una follia che riposa tutta intera su una volontà cattiva, su un "errore etico". Per tutto il Medioevo, e a lungo nel corso della "Renaissance", la follia era stata legata al Male, ma sotto la forma di trascendenze immaginarie; ormai comunica con esso per le vie più segrete della scelta individuale e dell'intenzione malvagia.
Non bisogna stupirsi di questa indifferenza che l'età classica sembra opporre alla separazione di follia e colpa, di alienazione e malvagità. Questa indifferenza non è propria ancora di un sapere troppo logoro, ma di un'equivalenza scelta in modo concertato e posta con conoscenza di causa. Follia e delitto non si escludono; ma non sono confusi in un concetto indistinto; si implicano l'un l'altra all'interno di una coscienza che sarà anch'essa trattata ragionevolmente, come le circostanze richiedono, dalla prigione o dall'ospedale. Durante la guerra di Successione di Spagna era stato imprigionato alla Bastiglia un certo conte d'Albuterre, che in realtà si chiamava Doucelin. Egli pretendeva d'essere erede della corona di Castiglia, ma, per quanto spinta sia la sua follia, la sua bricconeria e la sua cattiveria vanno ancora più lontano; egli afferma con giuramento che la Santa Vergine gli appare ogni otto giorni; che Dio gli parla spesso a faccia a faccia ... Penso ... che questo prigioniero debba essere rinchiuso a vita all'ospedale come un pazzo pericoloso, o dimenticato alla Bastiglia come uno scellerato di prim'ordine; credo anche che il secondo partito sia più sicuro, e quindi più conveniente (4). Non esiste esclusione tra follia e delitto, ma un'implicazione che li unisce. Il soggetto può essere un po' più folle o un po' più criminale, la più estrema follia sarà fino in fondo inquinata di malvagità. Sempre a proposito di Doucelin, D'Argenson nota più tardi: più sembra docile, più c'è motivo di credere che nelle sue stravaganze c'era molta affettazione o malizia. E nel 1709 egli è molto meno sicuro nella sconfessione delle sue chimere, e un po' più imbecille. Questo gioco di complementarità appare chiaramente in un altro rapporto del luogotenente D'Argenson a proposito di Thad,e Cousini, cattivo frate; era stato messo a Charenton; nel 1715 egli continua a essere empio quando ragiona e del tutto imbecille quando cessa di ragionare. Così, bench, il motivo della pace generale consigli di liberarlo in quanto spia, lo stato della sua mente e il decoro della religione non lo consentono (5). Siamo all'estremità opposta della regola fondamentale del diritto secondo la quale la vera follia scusa tutto (6). Nel mondo dell'internamento la follia non spiega e non scusa niente; essa entra in complicità col male per moltiplicarlo, per renderlo più insistente e pericoloso, e prestargli nuovi volti.
Di un calunniatore folle noi diremmo che le sue calunnie sono delirio, tanto abbiamo preso l'abitudine di considerare la follia come verità ultima e insieme innocente dell'uomo; nel diciassettesimo secolo il turbamento di spirito si aggiunge alla calunnia nella stessa totalità del male; alla Charit, di Senlis viene rinchiuso per calunnie e debolezze mentali un uomo dal carattere violento, turbolento e superstizioso, e inoltre gran mentitore e calunniatore (7). Nel furore, tanto spesso menzionato nei registri dell'internamento, la violenza non sottrae alla malvagità ciò che dipende dalla follia, ma il loro insieme forma come l'unità del male abbandonato a se stesso, in una libertà senza freni. D'Argenson reclama l'internamento di una donna al Refuge non solo per il disordine dei suoi costumi, ma anche per la sua follia che giunge spesso fino al furore, e che secondo le apparenze la porterà o a disfarsi del marito o a uccidersi alla prima occasione (8). Tutto avviene come se la spiegazione psicologica si aggiungesse all'incriminazione morale, mentre da molto tempo abbiamo preso l'abitudine di stabilire fra di esse un rapporto di sottrazione.
Se la follia involontaria, quella che sembra impadronirsi dell'uomo malgrado lui, cospira tanto

spontaneamente con la malvagità, non è molto diversa, nella sua essenza segreta, da quella che è simulata intenzionalmente da parte di soggetti lucidi. In ogni caso, c'è tra di loro una parentela fondamentale. Il diritto, al contrario, cerca di distinguere con il maggior rigore possibile l'alienazione simulata da quella autentica, poich, non condanna colui che è "davvero" affetto da follia alla pena che il suo delitto avrebbe meritato (9). Nell'internamento la distinzione non viene fatta: la follia reale equivale alla follia simulata. Nel 1710 era stato messo a Charenton un giovanotto di venticinque anni che si faceva chiamare don Pedro di Gesù e pretendeva d'essere figlio del re del Marocco. Fino a quel momento lo si considerava semplicemente come folle. Ma si arriva a sospettare che egli finga soprattutto d'esserlo; non è stato un mese a Charenton senza dimostrare di essere in possesso della sua ragione; egli ammette di non essere il figlio del re del Marocco; ma sostiene che suo padre è un governatore di provincia, e non può risolversi ad abbandonare tutte le sue chimere. Follia reale e demenza simulata si giustappongono, come se delle menzogne interessate venissero a completare le chimere della sragione. In ogni caso, per punirlo della sua impostura e della sua finta follia, scrive D'Argenson a Pontchartrain, penso che sarà opportuno riportarlo alla Bastiglia. Infine lo si manda a Vincennes; cinque anni dopo, le chimere sembrano essere più numerose delle menzogne; ma sarà necessario ch'egli muoia a Vincennes, tra i prigionieri: La sua ragione è molto turbata; parla ininterrottamente; e lo assalgono frequenti accessi di furore, l'ultimo dei quali per poco non costava la vita a uno dei suoi compagni; così tutto sembra concorrere a far continuare la sua detenzione (10). La follia che non intende esserlo o la semplice intenzione senza follia hanno lo stesso trattamento, forse perch, hanno oscuramente una stessa origine: il male o, perlomeno, una volontà perversa. Per conseguenza, il passaggio dall'una all'altra sarà facile, e viene ammesso senza difficoltà che si diventa folle per il solo fatto di averlo voluto essere. A proposito di un uomo che ha la follia di voler parlare col re senza mai aver voluto dire a un ministro ciò che aveva da dire al re, D'Argenson scrive: Ha fatto tanto il pazzo, sia alla Bastiglia, sia a Bicˆtre, che lo è diventato davvero; vuole sempre parlare al re personalmente e, quando lo si sollecita a spiegarsi su questo argomento, si esprime in termini che non hanno la minima apparenza di ragione (11).

E' chiaro come l'esperienza della follia che si esprime nella pratica dell'internamento, e che si forma indubbiamente per suo tramite, è estranea a quella che si trova formulata nella coscienza giuridica a partire dal diritto romano e dai giuristi del tredicesimo secolo. Per gli uomini di legge la follia colpisce essenzialmente la ragione, e con ciò altera la volontà rendendola innocente: Follia o stravaganza è un'alienazione dello spirito, uno sconvolgimento della ragione che ci impedisce di distinguere il vero dal falso e che, con una continua agitazione dello spirito, rende colui che ne è colpito impossibilitato a dare alcun consenso (12). L'essenziale è dunque di sapere se la follia è reale, e qual è il suo grado; più essa è profonda, più la volontà del soggetto sarà ritenuta innocente. Bouchet riferisce numerose sentenze decretanti che alcune persone che in un accesso di furore avevano ucciso perfino i loro parenti prossimi non fossero punite (13). Nel mondo dell'internamento, al contrario, poco importa sapere se la ragione è stata effettivamente colpita; nel caso che lo sia, e qualora il suo uso si trovi così incatenato, ciò deriva anzitutto da un cedimento della volontà, e quest'ultima non può essere del tutto innocente, poich, non appartiene all'ordine delle conseguenze. Questa chiamata in causa della volontà nell'esperienza della follia, così come è denunciata dall'internamento, non è evidentemente esplicita nei testi che è stato possibile conservare; ma si tradisce attraverso le motivazioni e le modalità dell'internamento. Si tratta di tutto un rapporto oscuro tra la follia e il male, rapporto che non è più soggetto, come nella "Renaissance", alle potenze sorde del mondo, ma al potere individuale dell'uomo rappresentato dalla sua volontà. Così la follia si radica nel mondo morale.

Ma la follia è qualcosa di ben diverso dal pandemonio di tutti i difetti e di tutte le offese fatte alla morale. Nell'esperienza che il classicismo ne fa e nel rifiuto che le oppone, non entrano in gioco soltanto delle regole morali, ma tutta una coscienza etica. E' essa a vegliare sulla follia, e non una sensibilità scrupolosa. E l'uomo classico ne avverte il tumulto dall'alto di un atto di ragione che inaugura una scelta etica e non a partire dalla sponda di una pura e semplice coscienza ragionevole.
Preso nella sua formulazione più semplice e nei suoi aspetti più esterni, l'internamento sembra indicare che la ragione classica ha scongiurato tutte le potenze della follia ed è riuscita a stabilire una linea di separazione decisiva sul piano stesso delle esperienze sociali. In un certo senso, l'internamento appare come un esorcismo riuscito. Tuttavia, questa percezione morale della follia, che è sensibile fin nelle forme dell'internamento, tradisce indubbiamente una separazione ancora male affermata. Questo prova che la sragione, nell'età classica, non è respinta ai confini di una coscienza ragionevole solidamente chiusa su se stessa, ma che la sua opposizione alla ragione si mantiene sempre nello spazio aperto di una scelta e di una libertà. L'indifferenza verso ogni forma di distinzione rigorosa tra la colpa e la follia indica che nella coscienza classica esiste una regione più profonda in cui la separazione ragione-sragione si compie come un'opzione decisiva dove è in questione la volontà più essenziale, e forse più responsabile, del soggetto. E' molto evidente che questa coscienza non è formulata in modo esplicito nelle pratiche dell'internamento n, nelle loro giustificazioni. Ma nel diciassettesimo secolo non è rimasta silenziosa. La riflessione filosofica le ha dato una formulazione che consente di comprenderla per un altro verso.
Abbiamo visto con quale decisione Descartes aggirava nel cammino del dubbio la possibilità d'essere insensato; mentre tutte le altre forme d'errore e d'illusione circondavano una regione della certezza ma d'altra parte liberavano una forma della verità, la follia era esclusa, poich, non lasciava nessuna traccia, nessuna cicatrice sulla superficie del pensiero. Nel regime del dubbio e nel suo movimento verso la verità, la follia non aveva alcuna efficacia. E' ora tempo di chiedersi perch,, e se Descartes ha aggirato il problema nella misura in cui era insormontabile, o se invece questo rifiuto della follia come strumento del dubbio non ha senso sul piano della storia della cultura, e non tradisca una nuova posizione della follia nel mondo classico. Sembra che se la follia non interviene nell'economia del dubbio, ciò derivi dal fatto che essa è a un tempo sempre presente e sempre esclusa nel proposito di dubitare e nella volontà che l'anima fin dall'inizio. Tutto il cammino che va dal progetto iniziale della ragione fino ai primi fondamenti della scienza costeggia le sponde di una follia dalla quale si salva incessantemente con un partito preso etico che non è altro che la volontà risoluta di mantenersi all'erta, il proposito di occuparsi soltanto della ricerca della verità (14). C'è una perpetua tentazione da parte del sonno, e di abbandono alle chimere, che minaccia la ragione e che viene scongiurata dalla decisione, sempre ripresa, di aprire gli occhi sul vero: Una certa pigrizia mi trascina insensibilmente nell'andamento della vita ordinaria. E come uno schiavo che nel sonno gioisca di una libertà immaginaria, quando comincia a sospettare che la sua libertà non è che un sogno, teme d'essere risvegliato ... così io temo di svegliarmi da questo assopimento (15). Nel cammino del dubbio si può subito scartare la follia, poich, il dubbio, nella misura stessa in cui è metodico, è avvolto in questa volontà di risveglio che è, a ogni istante, distacco volontario dai compiacimenti della follia. Proprio come il pensiero che dubita implica il pensiero e colui che pensa, la "volontà" di dubitare ha già escluso gli incantesimi involontari della sragione e la possibilità nietzschiana del filosofo pazzo. Molto prima del "cogito", tra ragione e sragione esiste un'implicazione molto arcaica della volontà e della scelta. La ragione classica non incontra l'etica al limite della sua verità, e sotto le forme delle leggi morali; l'etica, come scelta contro la sragione, è presente fin dall'origine in ogni pensiero concertato; e la sua superficie, indefinitamente prolungata

lungo tutta la riflessione, indica la traiettoria di una libertà che è l'iniziativa stessa della ragione.
Nell'età classica la ragione nasce nello spazio dell'etica. Ed è indubbiamente questo a conferire al riconoscimento della follia in tale epoca - o, se si vuole, al suo non-riconoscimento - il suo stile particolare. Ogni follia cela un'opzione, come ogni ragione una scelta liberamente compiuta. Questo si lascia intravedere nell'imperativo insistente del dubbio cartesiano; ma la scelta stessa, il movimento costitutivo della ragione, nel quale la ragione è liberamente esclusa, si rivela lungo tutta la riflessione di Spinoza, e gli sforzi incompiuti della "Riforma dell'intelletto". La ragione dapprima vi si afferma come decisione contro ogni sragione del mondo, nella chiara coscienza che tutti gli eventi più frequenti della vita ordinaria sono vani e futili; si tratta dunque di partire in cerca di un bene la cui scoperta e il cui possesso abbiano per frutto un'eternità di gioia continua e suprema: una specie di scommessa etica, che sarà vinta quando si scoprirà che l'esercizio della libertà si compie in una pienezza concreta della ragione, che, per la sua unione con la natura presa nella sua totalità, serve di accesso a una natura superiore. Qual è dunque questa naturaì Mostreremo che è la conoscenza dell'unione che l'anima pensante ha con l'intera natura (16). La libertà della scommessa termina allora in un'unità in cui essa scompare come scelta e si adempie come necessità della ragione. Ma questo compimento è stato possibile soltanto sul fondo della follia scongiurata, e fino all'ultimo esso ne manifesta il rischio incessante. Nel diciannovesimo secolo la ragione cercherà di situarsi in rapporto alla sragione sul piano di una necessità positiva, e non più nello spazio libero di una scelta. Da quel momento il rifiuto della follia non sarà più esclusione etica, ma distanza già stabilita; la ragione non dovrà più separarsi dalla follia, ma riconoscersi sempre come anteriore a essa, anche se le accade di alienarsi. Ma fin tanto che il classicismo conserva questa scelta fondamentale come condizione dell'esercizio della ragione, la follia si fa strada nella luce della libertà.
Nel momento in cui il diciottesimo secolo interna come insensata una donna che crea una devozione a suo capriccio, o un prete perch, non trova in lui nessun segno di carità, il giudizio che condanna la follia sotto questa forma non nasconde un presupposto morale; manifesta soltanto la separazione etica della ragione e della follia. Solo una coscienza morale, nel senso in cui la intenderà il diciannovesimo secolo, potrà indignarsi del trattamento inumano che l'età precedente ha imposto ai folli; o stupirsi che non siano stati curati negli ospedali in un'epoca in cui tanti medici scrivevano opere sapienti sulla natura e il trattamento del furore, della malinconia o dell'isteria. In realtà, la medicina come scienza positiva non poteva aver presa sulla separazione etica da cui nasceva ogni ragione possibile. Per la ragione classica il rischio della follia non significa mai il timore, il pathos umano della ragione incarnata; ma rinvia alla regione in cui il laceramento della libertà deve far nascere con la ragione il volto stesso dell'uomo. Nell'epoca di Pinel, quando il rapporto fondamentale dell'etica con la ragione si sarà invertito in un secondo rapporto della ragione con la morale, e la follia non sarà più che un accidente involontario arrivato alla ragione dall'esterno, si scoprirà con orrore la situazione dei folli nelle prigioni degli ospedali. Ci si indignerà che degli innocenti siano stati trattati come dei colpevoli. Questo non significa che la follia abbia infine ricevuto il suo statuto umano o che l'evoluzione della patologia mentale esca per la prima volta dalla sua barbara preistoria; ma che l'uomo ha modificato il proprio rapporto originario nei riguardi della follia, e che egli non lo sente più se non riflesso alla superficie di se stesso, nell'accidente umano della malattia. Allora giudicherà inumano lasciar marcire i folli in fondo alle case di correzione e alle segrete, non comprendendo che per l'uomo classico la possibilità della follia è contemporanea a una scelta costitutiva della ragione e per conseguenza dell'uomo stesso. Così come non è pensabile, nel diciassettesimo e nel diciottesimo secolo, di trattare umanamente la follia: perch, essa è, di pieno diritto, inumana, formando per così dire l'altro aspetto di una scelta che

schiude all'uomo il libero esercizio della sua natura razionale. I folli tra i corrigendi: non si tratta di cecità, n, di confusione, n, di pregiudizio, ma del proposito deliberato di lasciar parlare alla follia il linguaggio che le è proprio.

Questa esperienza di una scelta e di una libertà contemporanee alla ragione stabilisce con una chiarezza evidente per l'uomo classico una continuità che s'estende senza rottura lungo tutta la sragione: sregolatezza di costumi e sregolatezza mentale, follia effettiva e follia simulata, deliri e menzogne appartengono al fondo della medesima terra natale, e hanno diritto allo stesso trattamento.
E tuttavia non bisogna dimenticare che gli insensati hanno, in quanto tali, un posto particolare nel mondo dell'internamento. Il loro statuto non si limita a trattarli come corrigendi. Nella sensibilità generale verso la sragione, c'è come una modulazione particolare che concerne la follia propriamente detta, e si rivolge a coloro che vengono chiamati, senza distinzione semantica precisa, gli insensati, gli spiriti alienati o stravolti, gli stravaganti, le persone in preda alla demenza.
Questa forma particolare della sensibilità nei riguardi della follia delinea il volto caratteristico della follia nel mondo della sragione. Essa concerne, in primo luogo, lo scandalo. Nella sua forma più generale l'internamento si spiega, o comunque si giustifica, con la necessità di evitare lo scandalo. Con questo, esso segnala un cambiamento importante nella coscienza del male. La "Renaissance" aveva lasciato venire liberamente alla piena luce del giorno le forme della sragione; il fatto di essere pubblicamente mostrato dava al male un potere di esempio e di riscatto. Gilles de Rais accusato nel quindicesimo secolo d'essere stato e d'essere eretico, recidivo, fattucchiere, sodomita, evocatore di spiriti maligni, indovino, uccisore di innocenti, apostata, idolatra, deviato dalla giusta via della fede (17), finisce col confessare egli stesso questi delitti che sono sufficienti a far morire diecimila persone, in confessione extragiudiziaria; ricomincia la sua confessione in latino davanti al tribunale; poi domanda, spontaneamente, che la detta confessione sia resa pubblica in lingua volgare a tutti gli astanti, la maggior parte dei quali ignora il latino, e a essi esposta; e per sua vergogna la pubblicazione e la confessione dei suddetti delitti da lui perpetrati, per ottenere più facilmente il perdono dei propri peccati e il favore di Dio per la remissione dei peccati da lui commessi (18). Durante il processo civile la medesima confessione è richiesta davanti al popolo adunato: Il signor presidente gli ordinò di esporre pienamente il suo caso, e la vergogna che gliene sarebbe venuta avrebbe in parte alleviato la pena che avrebbe dovuto sopportare nell'aldilà. Fino al diciassettesimo secolo il male, in tutto ciò che può avere di più violento e di più inumano, non può essere compensato e punito se non con l'essere rivelato. Solo la luce in cui avvengono la confessione e la punizione può equilibrare la notte da cui esso è uscito. C'è un ciclo di compimento del male, che deve passare necessariamente attraverso la confessione pubblica e la manifestazione, prima di raggiungere il termine che lo sopprime.
L'internamento tradisce al contrario una forma di coscienza per la quale l'inumano non può provocare che la vergogna. Ci sono aspetti del male che hanno un potere di contagio, una forza di scandalo tali che ogni pubblicità li moltiplicherebbe all'infinito. Solo l'oblio può sopprimerli. A proposito di un affare di avvelenamento, Pontchartrain prescrive non il tribunale pubblico, ma il segreto di un asilo: Poich, le informazioni assunte riguardavano una parte di Parigi, il re non ritenne di far istruire il processo a tante persone, molte delle quali erano perfino cadute nei delitti senza conoscerli, e altre vi erano state trascinate solo dalla facilità di commetterli; sua maestà vi si è determinato tanto più volentieri in quanto è persuaso che esistono certi delitti che bisognerebbe assolutamente porre in oblio (19). Oltre ai pericoli dell'esempio, bastano l'onore delle famiglie e quello della religione a raccomandare un soggetto per una casa d'internamento. A proposito di un

prete che si tratta di mandare a Saint-Lazare: Così un simile ecclesiastico non può mai essere nascosto con sufficiente cura per l'onore della religione e quello del sacerdozio (20). Già tardi, nel diciottesimo secolo, Malesherbes difenderà l'internamento come un diritto per le famiglie che vogliono sfuggire al disonore. Ciò che viene chiamato una bassezza è messo sul piano delle azioni che l'ordine pubblico non consente di tollerare ... L'onore delle famiglie sembra esigere che si faccia sparire dalla società colui che fa arrossire i propri parenti con costumi vili e abietti (21). Inversamente, l'ordine di liberazione viene dato quando il rischio dello scandalo è scartato e l'onore delle famiglie o della Chiesa non può più essere toccato. L'abate Barged, era rinchiuso già da lungo tempo: malgrado le sue richieste, non era mai stata autorizzata la sua uscita; ma ecco che la vecchiaia e l'infermità hanno reso impossibile lo scandalo: Del resto la sua paralisi continua, scrive D'Argenson: non può n, scrivere, n, firmare col suo nome; penso che sarebbe opera di giustizia e di carità metterlo in libertà (22). Tutte queste forme del male che si avvicinano alla sragione devono essere occultate. Il classicismo prova davanti all'inumano un pudore che la "Renaissance" non aveva mai sentito.
Ora, in questo occultamento c'è un'eccezione. Quella che si predispone per i folli (23). Senza dubbio, era un'antichissima abitudine medievale quella di mostrare gli insensati. In certi "Narrtìrmer" tedeschi erano state costruite certe finestre grigliate che consentivano di osservare dall'esterno i folli che vi erano stati legati. Essi davano così spettacolo alle porte delle città. Il fatto strano è che questo costume non sia scomparso nel momento in cui si chiudevano le porte degli asili, ma che si sia al contrario sviluppato, prendendo a Parigi e a Londra un carattere quasi istituzionale. Ancora nel 1815, se bisogna credere a un resoconto presentato alla Camera dei Comuni, l'ospedale di Bethl,em mostra i pazzi furiosi per un penny, tutte le domeniche. La rendita annuale di tali visite ammontava a circa quattrocento sterline: questo presuppone la cifra straordinariamente elevata di novantaseimila visitatori all'anno (24). In Francia, la passeggiata a Bicˆtre e lo spettacolo dei grandi insensati restano, fino alla Rivoluzione, una delle distrazioni domenicali per i borghesi della riva sinistra. Mirabeau racconta nelle sue "Observations d'un voyageur anglais" che si facevano vedere i folli di Bicˆtre come bestie curiose, al primo tanghero che vuol spendere un soldo. Si va a vedere il guardiano mostrare i folli come alla fiera di Saint-Germain il saltimbanco che ammaestra le scimmie (25). Alcuni carcerieri erano molto reputati per la loro abilità nel far loro eseguire mille giochi di danza e di acrobazia, ricompensandoli con qualche colpo di frusta. La sola attenuazione che si sia trovata, alla fine del diciottesimo secolo, fu di affidare ai folli il compito di mostrare i folli, come se la stessa follia dovesse mostrare ciò che è. Non calunniamo la natura umana. Il viaggiatore inglese ha ragione di giudicare la funzione di mostrare i folli come troppo penosa anche per l'uomo più agguerrito. L'abbiamo già detto. Si trova rimedio a tutto. Sono i folli stessi che, nei loro intervalli di lucidità, sono incaricati di mostrare i compagni, e questi, a loro volta, restituiranno il favore. Così i guardiani di questi infelici godono dei benefici che lo spettacolo procura loro, senza avere una forza di insensibilità alla quale, indubbiamente, non potrebbero mai pervenire (26). Ecco la follia eretta a spettacolo al disopra del silenzio degli asili, e che diventa scandalo pubblico per la gioia di tutti. La sragione si nascondeva nella discrezione delle case d'internamento; ma la follia continua a essere presente sul teatro del mondo. Più vistosamente che mai. Sotto l'Impero si andrà anche più lontano del Medioevo e della "Renaissance"; la strana confraternita della "Nave blu" dava un tempo spettacoli nei quali si mimava la follia (27); ora è la follia stessa, la follia in carne e ossa, che dà rappresentazione. Coulmier, direttore di Charenton, aveva organizzato nei primi anni del diciannovesimo secolo quei famosi spettacoli in cui i folli interpretavano sia la parte di attori sia quella di spettatori osservati. Gli alienati che assistevano a queste rappresentazioni teatrali erano l'oggetto dell'attenzione e della

curiosità di un pubblico leggero, sconsiderato e talvolta malvagio. Il comportamento bizzarro di quegli infelici, il loro contegno provocavano le risa beffarde e la pietà insultante degli astanti (28). La follia diventa puro spettacolo, in un mondo sul quale Sade estende la sua sovranità (29), e così viene offerta, come distrazione, alla buona coscienza di una ragione sicura di se stessa. Fino all'inizio del diciannovesimo secolo e all'indignazione di Royer-Collard, i folli restano dei mostri, cioŠ degli esseri o delle cose che valgono la pena d'essere mostrati.
L'internamento nasconde la sragione e tradisce la vergogna che essa suscita; ma designa esplicitamente la follia, la mostra a dito. Se, per quanto riguarda la prima, ci si propone soprattutto di evitare lo scandalo, la seconda viene invece organizzata. Strana contraddizione: l'età classica avvolge la follia in un'esperienza globale della sragione; ne riassorbe le forme singolari - che il Medioevo e la "Renaissance" avevano ben individualizzato - in una comprensione generale in cui quella si trova vicina indifferentemente a tutte le forme della sragione. Ma nello stesso tempo essa assegna a questa stessa follia un riconoscimento particolare: non quello della malattia ma quello dello scandalo esaltato. Non c'è niente in comune, tuttavia, tra questa manifestazione organizzata della follia nel diciottesimo secolo e la libertà con cui essa si mostrava durante la "Renaissance". Allora essa era presente ovunque e mescolata a ogni esperienza con le sue immagini o i suoi rischi. Durante il periodo classico la si mostra, ma dall'altra parte della grata; essa si manifesta, ma a distanza, sotto lo sguardo di una ragione che non ha più parentela con essa e non deve più sentirsi compromessa da un'eccessiva somiglianza. La follia è diventata cosa da osservare: non più mostro nel fondo di se stessi, ma animale dai meccanismi strani, bestialità in cui l'uomo è abolito. Io posso certo immaginare un uomo senza mani, piedi, testa (ch, solo l'esperienza ci insegna che la testa è più necessaria dei piedi). Ma non posso concepire l'uomo senza pensiero: sarebbe una pietra o un bruto (30).
Nel suo "Rapport sur le service des ali,n,s" Desportes descrive le celle di Bicˆtre com'erano alla fine del diciottesimo secolo: Lo sfortunato che per tutta suppellettile aveva questo giaciglio coperto di paglia, trovandosi pigiato contro il muro con la testa, coi piedi e col corpo, non poteva godere del sonno senz'essere inzuppato dall'acqua che scorreva da quell'ammasso di pietra. Quanto alle celle della SalpˆtriŠre, quello che ne rendeva il soggiorno ancor più funesto, e spesso più letale, era che d'inverno, quando le acque della Senna erano in piena, queste celle situate all'altezza delle fogne diventavano non solo molto più insalubri, ma anche un luogo di rifugio per un nugolo di grossi topi, che di notte si gettavano sui disgraziati che vi erano rinchiusi e li rodevano fin dove potevano arrivare; si sono trovati dei pazzi coi piedi, le mani e il viso completamente straziati dai morsi spesso pericolosi e per causa dei quali sono morti in gran numero. Ma sono queste le segrete e le celle da molto tempo riservate agli alienati più pericolosi e agitati. Se sono più calmi e se nessuno ha niente da temere da loro, vengono ammucchiati in celle più o meno larghe. Uno dei più attivi discepoli di Tuke, Godfrey Higgins, aveva ottenuto il permesso di visitare l'asilo di York, dietro pagamento di venti sterline, e a titolo di ispettore benevolo. Nel corso di una visita scopre una porta che era stata accuratamente dissimulata, e trova una stanza che non raggiungeva otto piedi di lato (circa sei metri quadrati), nella quale tredici donne erano solite abitare durante la notte; di giorno erano costrette a vivere in una stanza appena più grande (31).
Nel caso contrario in cui gli insensati siano particolarmente pericolosi, li si mantiene in un sistema di coercizione, che non è certamente di natura punitiva, ma che deve solo fissare, strettamente i limiti fisici di una follia che si scatena. Di solito li si incatena ai muri e ai letti. A Bethl,em le pazze furiose erano incatenate con le caviglie al muro di una lunga galleria; per tutto abbigliamento non avevano che una veste di bigello. In un altro ospedale, a Bethnal Green, una donna era soggetta a violente crisi di eccitazione; la si metteva allora in un porcile, coi piedi e i pugni legati; passata la

crisi, la si legava nel suo letto, protetta solo da una coperta; quando era autorizzata a muovere qualche passo, le si applicava tra le gambe una sbarra di ferro, fissata alle caviglie per mezzo di anelli e collegata a un paio di manette con una corta catena. Samuel Tuke, nel suo "Rapport sur la situation des ali,n,s indigents", dà i particolari di un laborioso sistema che era stato inaugurato a Bethl,em per contenere un folle reputato furioso: questi era legato con una lunga catena che traversava il muro e permetteva così al guardiano di dirigerlo e di tenerlo, per così dire, al guinzaglio dall'esterno; gli avevano messo al collo un anello di ferro che, per mezzo di una corta catena, era collegato a un altro anello; quest'ultimo scivolava lungo una grossa sbarra di ferro verticale fissata con le due estremità al soffitto e al pavimento della cella. Quando si cominciò a riformare Bethl,em, si trovò un uomo che era stato sottomesso per dodici anni a quel sistema di coercizione (32).
E' chiaro che, quando toccano questo parossismo nella violenza, tali usanze non sono più guidate dalla coscienza di una punizione da esercitare e neppure dal dovere di correggere. L'idea di una resipiscenza è del tutto estranea a questo regime. Ma una specie di immagine dell'animalità ossessiona a questo punto gli ospizi. La follia prende in prestito il suo volto dalla maschera della bestia. Gli incatenati ai muri delle celle non sono tanto degli uomini dalla ragione sconvolta, quanto delle bestie in preda a una rabbia naturale: come se, nel suo punto estremo, la follia, liberata dalla sragione morale in cui si sono rinchiuse le sue forme più attenuate, raggiungesse con un colpo di forza la violenza immediata dell'animalità. Questo modello dell'animalità si impone negli asili e dà loro l'aspetto caratteristico di gabbia e di serraglio. Coguel descrive la SalpˆtriŠre alla fine del diciottesimo secolo: Le pazze invase da accessi di furore sono incatenate come cagne alla porta della loro cella e separate dai guardiani e dai visitatori da un lungo corridoio difeso da una grata di ferro; attraverso questa grata vengono passati il cibo e la paglia sulla quale si coricano; per mezzo di rastrelli si asporta una parte del sudiciume che le circonda (33). Nell'ospedale di Nantes il serraglio ha l'aspetto di gabbie individuali per bestie feroci. Esquirol non aveva mai visto un tale spreco di serrature, di chiavistelli, di sbarre di ferro per rafforzare le porte delle segrete ... Le piccole aperture praticate accanto alla porta erano munite di sbarre di ferro e di imposte. Vicino all'apertura pendeva una catena fissata al muro e che aveva all'altra estremità un vaso di ghisa molto simile a uno zoccolo, nel quale erano deposti gli alimenti che venivano passati attraverso le sbarre delle aperture (34). Quando Fod,r,, nel 1814, arriva all'ospedale di Strasburgo, trova installato, con molta cura e abilità, una specie di porcile umano: Per i pazzi importuni e che si insudiciano si è pensato di porre, all'estremità dei dormitori, delle specie di gabbie o di armadi di tavole che possono contenere tutt'al più un uomo di media statura. Queste gabbie hanno un pavimento a giorno che non riposa direttamente sul suolo ma si trova un po' sopraelevato di una quindicina di centimetri. Sulle tavole si è gettato un po' di paglia, su cui dorme l'insensato, nudo o seminudo, su cui prende i suoi pasti e fa i suoi bisogni (35)....
Ecco qua, s'intende, tutto un sistema di sicurezza contro la violenza degli alienati e lo scatenarsi del loro furore. Questo scatenarsi è sentito dapprima come pericolo sociale. Ma il fatto importante è che esso è immaginato sotto la forma di una libertà animale. Il fatto negativo che il folle non è trattato come un essere umano ha un contenuto positivo; questa indifferenza inumana ha in realtà valore di ossessione: essa si radica nelle antiche paure che dall'antichità e soprattutto dal Medioevo hanno dato al mondo animale la sua strana familiarità, le sue meraviglie minaccianti, e tutto il suo peso di sorda inquietudine. Tuttavia questa paura animale, che accompagna con tutto il suo paesaggio immaginario la percezione della follia, non ha più per niente lo stesso significato di due o tre secoli prima: la metamorfosi animale non è più il segno visibile delle potenze infernali, n, il risultato di un'alchimia diabolica della sragione. L'animale che è nell'uomo non ha più valore di indice per un

aldilà; è diventato la sua follia, senza rapporto con nient'altro che con se stessa: la sua follia allo stato di natura. L'animalità che infuria nella follia toglie all'uomo ciò che può esserci in lui di umano; ma non per abbandonarlo ad altre potenze, soltanto per collocarlo nel grado zero della sua propria natura. La follia, nelle sue forme estreme, rappresenta per il classicismo l'uomo in contatto immediato con la sua animalità, senz'altra connotazione n, alcun rimedio (36).
1. Verrà un giorno in cui questa presenza dell'animalità nella follia sarà considerata, in una prospettiva evoluzionista, come il sintomo, ancor più, come l'essenza stessa della malattia. Nell'epoca classica, al contrario, essa manifesta con un singolare rilievo che "il pazzo non è un malato". Effettivamente l'animalità protegge il folle da tutto ciò che può esserci nell'uomo di fragile, di precario, di malaticcio. La solidità animale della follia, e questo spessore che essa prende dal mondo cieco della bestia, tempra il folle contro la fame, il calore, il freddo, il dolore. E' credenza comune, fino al termine del diciottesimo secolo, che i folli possano sopportare indefinitamente le miserie dell'esistenza. E' inutile proteggerli; non si deve coprirli n, scaldarli. Quando, nel 1811, Samuel Tuke visita una "workhouse" delle contee del Sud, vede delle celle in cui la luce arriva attraverso abbaini grigliati praticati nelle porte. Tutte le donne erano completamente nude. Ora, la temperatura era estremamente rigorosa; la sera prima il termometro segnava diciotto gradi sotto zero. Una di queste infelici era coricata su un po' di paglia, senza coperta. Questa capacità che hanno gli alienati di sopportare, come gli animali, le peggiori intemperie, sarà ancora per Pinel un dogma medico; egli ammirerà sempre la costanza e la facilità con cui certi alienati dell'uno e dell'altro sesso sopportano il freddo più rigoroso e più prolungato. Nel mese di Nevoso dell'anno terzo, in certi giorni in cui il termometro segnava dieci, undici e perfino sedici gradi sotto zero, un alienato dell'ospizio di Bicˆtre non poteva sopportare la sua coperta di lana, e restava seduto sul pavimento gelato della sua cella. Al mattino, non appena si apriva la sua porta, lo si vedeva correre in camicia nell'interno dei cortili, prendere a manciate il ghiaccio e la neve, applicarseli sul petto e lasciarli fondere con una specie di piacere (37). La follia, in tutto ciò che può comportare di ferocia animalesca, preserva l'uomo dai pericoli della malattia; essa lo fa accedere a un'invulnerabilità simile a quella che la natura, nella sua previdenza, ha riservato agli animali. In modo curioso, il disordine della ragione restituisce il folle alla bontà immediata della natura tramite il ritorno all'animalità (38).
2. Perciò, a questo punto estremo, la follia appartiene meno che mai alla medicina; essa non può appartenere nemmeno più al dominio della correzione. Essendo animalità scatenata, non si può padroneggiarla se non per mezzo dell'"ammaestramento" e dell'"abbrutimento". Il tema del folle-animale è stato effettivamente realizzato nel diciottesimo secolo, nella pedagogia che si è tentato talvolta di imporre agli alienati. Pinel cita il caso di una fondazione monastica molto famosa, in una regione meridionale della Francia, dove l'insensato stravagante si vedeva intimare l'ordine preciso di cambiare; se rifiutava di coricarsi o di mangiare, lo si preveniva che la sua ostinazione nell'indisciplina sarebbe stata punita l'indomani con dieci colpi di nervi di bue. In compenso, se era sottomesso e docile, gli si facevano prendere i pasti al refettorio, accanto all'istitutore, ma alla minima mancanza era subito richiamato all'ordine da un duro colpo di bacchetta sulle dita (39). Così, con una curiosa dialettica, il cui movimento spiega tutte queste usanze inumane dell'internamento, la libera animalità della follia non è dominata che da questo ammaestramento il cui significato non è di elevare il bestiale verso l'umano ma di restituire l'uomo a ciò che egli può avere di puramente animale. La follia svela un segreto di animalità che è la sua verità e nel quale, in qualche modo, viene riassorbita. Verso la metà del diciottesimo secolo un fittavolo del Nord della Scozia ebbe il suo momento di celebrità. Gli si attribuiva l'arte di guarire la mania. Pinel nota per inciso che questo Gr,gory aveva una statura erculea; il suo metodo consisteva nel destinare gli

alienati ai lavori più faticosi della coltivazione, nel servirsi degli uni come di bestie da soma, degli altri come di domestici, nel ridurli infine all'obbedienza con una scarica di legnate al minimo gesto di rivolta (40). Nella riduzione all'animalità la follia trova a un tempo la sua verità e la sua guarigione: quando il folle è diventato una bestia, la presenza dell'animale nell'uomo, che costituiva lo scandalo della follia, è scomparsa: non che l'animale abbia taciuto, ma l'uomo stesso si è annullato. Nell'essere umano divenuto bestia da soma l'assenza di ragione segue la saggezza e il suo ordine: la follia è allora guarita perch, è alienata in qualcosa che non è nient'altro che la sua verità.
3. Verrà un momento in cui da questa animalità della follia si dedurranno l'idea di una psicologia meccanicistica e il tema della possibilità di riferire le forme della follia alle grandi strutture della vita animale. Ma nel diciassettesimo e nel diciottesimo secolo l'animalità che presta il proprio volto alla follia non prescrive in alcun modo ai suoi fenomeni una piega determinista. Al contrario, la pone in uno "spazio d'imprevedibile libertà" in cui il furore si scatena; il determinismo può aver presa su essa solo nella forma della coercizione, della punizione e dell'ammaestramento. Per la via dell'animalità la follia non raggiunge le grandi leggi della natura e della vita, ma piuttosto le mille forme di un Bestiario. Tuttavia, a differenza di quello percorso dal Medioevo, e che raccontava per mezzo di tanti volti simbolici le metamorfosi del male, questo è un Bestiario astratto: il male non vi assume più il suo corpo fantastico; in esso si afferra solo la forma estrema, la verità senza contenuto della bestia. Esso è liberato di tutto ciò che poteva arricchirlo di fauna immaginaria, per conservare un potere generale di minaccia: il sordo pericolo di un'animalità che veglia e che, d'un tratto, scioglie la ragione nella violenza e la verità nel furore dell'insensato. Malgrado gli sforzi contemporanei di costituire una zoologia positiva, questa ossessione di un'animalità percepita come lo spazio naturale della follia non ha cessato di popolare l'inferno dell'età classica. E' essa che costituisce l'elemento immaginario dal quale sono nate tutte le pratiche dell'internamento, e gli aspetti più strani della sua selvatichezza.
Nel Medioevo, prima dell'inizio del movimento francescano, e senza dubbio per molto tempo dopo di esso e suo malgrado, il rapporto dell'essere umano all'animalità fu quello, immaginario, dell'uomo con le potenze sotterranee del male. Nella nostra epoca l'uomo riflette quel rapporto nella forma di una positività naturale: a un tempo gerarchia, ordine ed evoluzione. Ma il passaggio dal primo tipo di rapporto al secondo è avvenuto, proprio nell'età classica, quando l'animalità è stata sentita ancora come negatività, ma naturale: cioŠ nel momento in cui l'uomo non ha più sentito il suo rapporto con l'animale se non nel rischio assoluto di una follia che abolisce la natura dell'uomo in un'indifferenziazione naturale. Questo modo di concepire la follia è la prova che anche nel diciottesimo secolo il rapporto della natura umana non era n, semplice n, immediato, e che passava per le forme della negazione più rigorosa (41).
E' stato indubbiamente essenziale alla cultura occidentale legare, come ha fatto, la sua percezione della follia alle forme immaginarie del rapporto dell'uomo all'animale. Essa non ha ritenuto immediatamente che l'animale partecipasse della pienezza della natura, della sua saggezza e del suo ordine: questa idea è stata tardiva e rimarrà a lungo alla superficie della cultura; non è ancora forse penetrata negli spazi sotterranei dell'immaginazione. In realtà, per chi voglia aprir bene gli occhi su essi, appare subito abbastanza chiaro che l'animale appartiene piuttosto alla contronatura, a una negatività che minaccia l'ordine e mette in pericolo, col suo furore, la saggezza positiva della natura. Ne fa fede l'opera di Lautr,amont. Il fatto che l'uomo occidentale sia vissuto per duemila anni sulla sua definizione di animale ragionevole significa forse necessariamente che egli ha riconosciuto la possibilità di un ordine comune alla ragione e all'animalitàì Perch, dovrebbe aver indicato in quella definizione il modo in cui egli s'inserisce nella positività naturaleì E, indipendentemente da ciò che Aristotele ha voluto dire, non si può scommettere che questo animale

ragionevole ha indicato a lungo per il mondo occidentale il modo in cui la libertà della ragione prendeva impulso nello spazio di una sragione scatenata e si strappava a esso fino a diventarne il termine contraddittorioì A partire dal momento in cui la filosofia è divenuta antropologia, e in cui l'uomo ha voluto riconoscersi in una pienezza naturale, l'animale ha perduto il suo potere di negatività, per costituire tra il determinismo della natura e la ragione dell'uomo la forma positiva di un'evoluzione. La formula dell'animale ragionevole ha cambiato completamente di senso: la sragione che essa indicava all'origine di ogni ragione possibile è del tutto scomparsa. Da allora in poi, la follia ha dovuto obbedire al determinismo dell'uomo riconosciuto come essere naturale nella sua stessa animalità. Nell'età classica, se è vero che l'analisi scientifica e medica della follia, come vedremo più avanti, cerca di iscriverla in questo meccanismo naturale, le pratiche effettive che riguardano gli insensati testimoniano con sufficienza che la follia era ancora imprigionata nella violenza contronatura dell'animalità.

In ogni caso è questa "animalità della follia" che esalta l'internamento, proprio mentre esso si sforza di risparmiare lo scandalo all'immoralità dello sragionevole. Questo indica a sufficienza la distanza che si è instaurata nell'età classica tra la follia e le altre forme della sragione, anche se da un certo punto di vista è vero che esse sono state confuse o assimilate. Se tutta una parte della sragione è ridotta al silenzio, ma si lascia la follia parlare liberamente il linguaggio del suo scandalo, quale insegnamento essa può dare che la sragione non sia capace in generale di trasmettereì Che significato hanno i suoi furori e tutta la rabbia dell'insensato che non si possa trovare nei discorsi, probabilmente più sensati, degli altri internatiì In che cosa la follia è dunque più propriamente significativaì
A partire dal diciassettesimo secolo, la sragione, nel suo significato più generale, non fornisce più molti insegnamenti. Quella pericolosa reversibilità della ragione, che la "Renaissance" sentiva ancora così vicina, deve essere dimenticata e i suoi scandali devono sparire. Il grande tema della follia della Croce, ch'era appartenuto così strettamente all'esperienza cristiana della "Renaissance", comincia a scomparire nel diciassettesimo secolo, malgrado il giansenismo e Pascal. O piuttosto, sussiste ancora, ma alterato nel suo significato e come invertito. Non si tratta più di esigere dalla ragione umana l'abbandono del suo orgoglio e delle sue certezze perch, si perda nella grande sragione del sacrificio. Quando il cristianesimo classico parla della follia della Croce, lo fa solo per umiliare una falsa ragione e far risplendere la luce eterna della vera; la follia di Dio fatto uomo significa soltanto una saggezza non riconosciuta dagli uomini di sragione che vivono in questo mondo: Gesù crocifisso ... è stato lo scandalo del mondo ed è sembrato ignoranza e follia agli occhi del secolo. Ma il mondo divenuto cristiano e l'ordine di Dio che si rivela attraverso le peripezie della storia e la follia degli uomini bastano ora a mostrare che il Cristo è diventato la pianta estrema della nostra saggezza (42). Lo scandalo della fede e dell'avvilimento cristiano, al quale Pascal riconosceva ancora il suo vigore e il suo valore di manifestazione, non avrà ben presto più senso per il pensiero cristiano tranne forse quello di mostrare in tutte queste coscienze scandalizzate altrettante anime cieche: Non tollerate che la vostra Croce che ha sottomesso a voi l'universo sia ancora la follia e lo scandalo degli spiriti superbi. La sragione cristiana, i cristiani stessi la respingono ora ai margini della ragione che è diventata identica alla saggezza del Dio incarnato. Dopo Port-Royal, bisognerà aspettare due secoli - Dostoievski e Nietzsche - perch, il Cristo ritrovi la gloria della sua follia, perch, lo scandalo abbia ancora un potere di manifestazione, perch, la sragione cessi di essere solo la vergogna pubblica della ragione.
Ma nel momento in cui la ragione cristiana si libera di una follia alla quale si era così a lungo incorporata, il folle, nella sua ragione abolita, nella rabbia della sua animalità, assume un singolare

potere dimostrativo: come se lo scandalo, cacciato dalla regione superiore all'uomo dove egli s'incontra con Dio e dove si manifesta l'Incarnazione, riapparisse, nella pienezza della sua forza e carico di un nuovo insegnamento, nella regione dove l'uomo s'incontra con la natura e con la sua animalità. Il punto d'applicazione dell'ammaestramento si è spostato verso le basse regioni della follia. La Croce non deve più essere considerata nel suo scandalo; ma non bisogna dimenticare che il Cristo durante tutta la sua vita umana ha come onorato la follia; egli l'ha santificata come ha santificato l'infermità guarita, il peccato perdonato, la povertà promessa alle ricchezze eterne. A coloro che devono sorvegliare i dementi nelle case d'internamento, san Vincenzo de' Paoli ricorda che la loro regola è in quel Nostro Signore che ha voluto essere circondato da lunatici, da demoniaci, da folli, da tentati, da invasati (43). Questi uomini abbandonati alle potenze dell'inumano formano un'occasione eterna di glorificazione intorno a coloro che rappresentano la Saggezza eterna, intorno a colui che la incarna: in quanto essi esaltano, circondandola, la ragione che è stata negata loro e a un tempo le forniscono pretesto per umiliarsi, per riconoscere che essa non è stata accordata se non per grazia divina. Ma c'è ancora di più: il Cristo non ha voluto soltanto essere circondato da lunatici, ha voluto egli stesso passare agli occhi di tutti per un demente, percorrendo così, nella sua incarnazione, tutte le miserie dell'umana decadenza: la follia diventa così la forma ultima, l'ultimo stadio del Dio fatto uomo, prima del compimento e della liberazione della Croce: O mio Salvatore, avete voluto essere lo scandalo dei giudei e la follia dei gentili; avete voluto sembrare come fuori di voi; sì, Nostro Signore ha voluto passare per insensato, come è riferito nel Santo Vangelo, e ha voluto che si pensasse ch'era diventato furioso. "Dicebant quoniam in furorem versus est". I suoi apostoli l'hanno talvolta considerato come un uomo entrato in collera, e hanno pensato che si mostrasse loro in tal modo sia perch, fossero testimoni che egli aveva compatito tutte le nostre infermità e santificato tutti i nostri stati d'afflizione, sia per insegnare a loro e anche a noi ad aver compassione di coloro che cadono in queste infermità (44). Venendo in questo mondo, il Cristo accettava di riassumere tutti i segni della condizione umana e le stigmate stesse della natura decaduta; dalla miseria alla morte egli ha seguito tutto un cammino di Passione che era anche il cammino delle passioni, della saggezza dimenticata e della follia. E poich, la follia è stata una delle forme della Passione - la forma ultima, in un certo senso, prima della morte - deve diventare ora in coloro che ne soffrono un oggetto di rispetto e di compassione.
Rispettare la follia non significa decifrare in essa l'accidente involontario e inevitabile della malattia, ma riconoscere il limite inferiore della verità umana, limite non accidentale ma essenziale. Come la morte è il termine della vita umana per quanto riguarda il tempo, la follia ne è il termine sul piano dell'animalità; e proprio come la morte è stata santificata da quella del Cristo, la follia è stata anch'essa santificata in ciò che ha di più bestiale. Il 29 marzo 1654 san Vincenzo de' Paoli annunciava a Jean Barreau, egli stesso membro della Congregazione, che suo fratello era stato appena internato come demente a Saint-Lazare: Bisogna onorare Nostro Signore nello stato in cui si è trovato quando lo si voleva legare "quoniam" - dicevano - "in frenesim versus est", per santificare questo stato in coloro che vi fossero posti dalla sua divina provvidenza (45). La follia è il punto più basso di umanità che Dio abbia accettato nella sua incarnazione, volendo mostrare con ciò che non c'è nulla di inumano, nell'uomo, che non possa essere riscattato e salvato; il punto estremo della caduta è stato glorificato dalla presenza divina: per il diciassettesimo secolo ogni follia dà ancora questo ammaestramento.
Si comprende perch, lo scandalo della follia può essere esaltato mentre quello delle altre forme della sragione è nascosto con tanta cura. Il secondo comporta soltanto l'esempio contagioso della colpa e dell'immoralità; il primo indica agli uomini fino a quale vicinanza con l'animalità ha potuto trascinarli la loro caduta; e nello stesso tempo fino a qual punto ha potuto piegarsi la misericordia

divina quando ha deciso di salvare l'uomo. Per il cristianesimo del Rinascimento tutto il valore d'insegnamento della sragione e dei suoi scandali era nella follia dell'Incarnazione di un Dio fatto uomo; per il classicismo l'Incarnazione non è più follia; follia è invece questa incarnazione dell'uomo nella bestia, che, come punto estremo della caduta, rappresenta il segno più evidente della sua colpevolezza; e, come fine ultimo della misericordia divina, il simbolo dell'universale perdono e dell'innocenza ritrovata. Ormai bisognerà cercare tutti gli ammaestramenti della follia, e la forza del suo insegnamento, in questa regione oscura, ai confini inferiori dell'umanità, là dove l'uomo si articola con la natura e dove è, a un tempo, decadenza estrema e assoluta innocenza. La sollecitudine della Chiesa verso gli insensati, durante il periodo classico, come viene simbolizzata da san Vincenzo de' Paoli e dalla sua Congregazione, o dai Fratelli della Charit,, e tutti quegli ordini religiosi che s'interessano alla follia, e che la mostrano al mondo, non indicano forse che la Chiesa trovava in essa un insegnamento difficile, ma essenziale: la colpevole innocenza dell'animale nell'uomoì Proprio questa lezione doveva essere letta e compresa in quegli spettacoli in cui si esaltava nel folle la rabbia della bestia umana. Paradossalmente, questa coscienza cristiana dell'animalità prepara il momento in cui la follia sarà trattata come un fatto di natura; allora si dimenticherà in fretta ciò che questa natura significava per il pensiero classico: non il dominio sempre aperto di un'analisi oggettiva, ma la regione in cui nasce per l'essere umano lo scandalo sempre possibile di una follia che è a un tempo la sua estrema verità e la forma della sua abolizione.

Tutti questi fatti, queste pratiche strane intrecciate intorno alla follia, queste abitudini che la esaltano e nello stesso tempo la soggiogano e la riducono all'animalità - pur facendole portare l'ammaestramento della Redenzione -, pongono la follia in una strana situazione nei riguardi dell'insieme della sragione. Nelle case d'internamento la follia si trova accanto a tutte le forme della sragione, che la avvolgono e definiscono la sua verità più generale; e tuttavia è isolata, trattata in modo singolare, manifestata in ciò che può avere di unico, come se, pur appartenendo alla sragione, la attraversasse senza sosta in un movimento che le sarebbe proprio, portandosi da se stessa al suo estremo più paradossale.

Questo non avrebbe molta importanza per colui che volesse fare la storia della follia secondo un metro di positività. Non è attraverso l'internamento dei libertini n, l'ossessione dell'animalità che si è potuto riconoscere progressivamente la follia nella sua realtà patologica; al contrario, essa è giunta a definire la sua verità medica col liberarsi da tutto ciò che poteva racchiuderla nel mondo morale del classicismo: ecco almeno quanto suppone ogni positivismo tentato di ripercorrere la linea del suo sviluppo; come se tutta la storia della conoscenza non procedesse che con l'erosione di un'oggettività che si rivela a poco a poco nelle sue strutture fondamentali; e come se non fosse precisamente un postulato ammettere di primo acchito che la forma dell'oggettività medica può definire l'essenza e la verità segreta della follia. Forse l'appartenenza della follia alla patologia deve essere considerata piuttosto come una confisca: una specie di accidente che sarebbe stato preparato da lunga pezza nella storia della nostra cultura, ma non determinato in alcun modo dall'essenza stessa della follia. Le parentele che i secoli classici le riconoscevano col libertinaggio, ad esempio, e che la pratica dell'internamento ha consacrato, suggeriscono un volto della follia che è per noi del tutto perduto.

Noi ora abbiamo preso l'abitudine di percepire nella follia una caduta verso un determinismo in cui si aboliscono progressivamente tutte le forme di libertà; essa ormai ci mostra soltanto le regolarità naturali di un determinismo, con la concatenazione delle sue cause, e il movimento discorsivo delle sue forme; perch, la follia minaccia all'uomo moderno solamente un ritorno al mondo cupo delle bestie e delle cose, alla loro libertà intralciata. Non è su questo orizzonte di "natura" che il

diciassettesimo e il diciottesimo secolo riconoscono la follia, ma su un fondo di "sragione"; essa non svela un meccanismo, rivela piuttosto una libertà che si scatena nelle forme mostruose dell'animalità. Ai nostri giorni noi comprendiamo la sragione solo nella sua forma epitetica: lo "sragionevole", il cui indizio pervade i comportamenti e i ragionamenti e tradisce agli occhi del profano la presenza della follia e tutto il suo corteo pedagogico; lo sragionevole non è, per noi, se non uno dei modi di apparizione della follia. Al contrario, per il classicismo la sragione ha un valore nominale; forma una specie di funzione sostanziale. La follia può comprendersi in rapporto a essa, e soltanto a essa. La quale ne è il supporto; anzi, per meglio dire, definisce lo spazio della sua possibilità. Per l'uomo classico la follia non è la condizione naturale, la radice psicologica e umana della sragione; ne è soltanto la forma empirica; e il folle, percorrendo fino al furore dell'animalità la curva dell'umana decadenza, svela questo fondo di sragione che minaccia l'uomo e avvolge da molto lontano tutte le forme della sua esistenza naturale. Non si tratta di uno slittamento verso il determinismo, ma dell'apertura su una notte. Più d'ogni altro, meglio comunque del nostro positivismo, il razionalismo classico ha saputo sorvegliare e percepire il rischio sotterraneo della sragione, questo spazio minaccioso di una libertà assoluta.
Se l'uomo contemporaneo, dopo Nietzsche e Freud, trova nel fondo di se stesso il punto di contestazione d'ogni verità, potendo leggere in ciò che ora egli sa di se stesso, gli indizi di fragilità per mezzo dei quali la sragione minaccia, l'uomo del diciassettesimo scopre invece, nell'immediata presenza del suo pensiero a se stesso, la certezza in cui si enuncia, nella sua forma prima, la ragione. Ma questo non significa che l'uomo classico, nella sua esperienza della verità, fosse più lontano dalla sragione di quanto noi stessi possiamo esserlo. E' vero che il "cogito" è l'inizio assoluto; ma non bisogna dimenticare che il genio maligno gli è anteriore. E il genio maligno non è il simbolo in cui sono riassunti e sistematizzati tutti i pericoli di quegli avvenimenti psicologici che sono le immagini dei sogni e gli errori dei sensi. Tra Dio e l'uomo, il genio maligno ha un significato assoluto: rappresenta, in tutto il suo rigore, la possibilità della sragione e la totalità dei suoi poteri. Egli è qualcosa di più della rifrazione della finitezza umana; egli indica il pericolo che, assai al di là dell'uomo, potrebbe impedirgli in modo definitivo di accedere alla verità: l'ostacolo essenziale, non di tale spirito, ma di tale ragione. E non è per il fatto che la verità che prende nel "cogito" la sua illuminazione finisca col mascherare interamente l'ombra del genio maligno, che si deve dimenticare il suo potere eternamente minacciante: fino all'esistenza e alla verità del mondo esterno questo pericolo minaccerà il cammino di Descartes. In queste condizioni, come potrebbe la sragione nell'età classica essere al livello di un evento psicologico o anche alla misura di una pateticità umana, posto che essa costituisce l'elemento in cui il mondo nasce alla propria verità, il dominio all'interno del quale la ragione dovrà rispondere di se stessaì Per il classicismo la follia non potrà mai essere presa per l'essenza stessa della sragione, neppure per la più primitiva delle sue manifestazioni; una psicologia della follia non potrà mai pretendere di dire la verità sulla sragione. Bisogna al contrario porre di nuovo la follia sul libero orizzonte della sragione, per poterle restituire le dimensioni che le sono proprie.
Se si mescolavano ai libertini, ai profanatori, ai dissoluti, ai prodighi quelli che noi chiameremo malati mentali, ciò non deriva dal fatto che si concedesse troppo poco alla follia, al suo proprio determinismo e alla sua innocenza; ma dal fatto che si accordava ancora alla sragione la pienezza dei suoi diritti. Rilasciare i folli, liberarli da questi compromessi, non significa spogliarli dei vecchi pregiudizi; significa chiudere gli occhi e abbandonare per un sonno psicologico questa veglia sulla sragione che dava al razionalismo classico il suo significato più acuto. In questa confusione degli ospizi, che si sbroglierà solo alla fine del diciannovesimo secolo, abbiamo l'impressione che il folle fosse misconosciuto nella verità del suo profilo psicologico; ma questo avveniva nella misura stessa

in cui si riconosceva in lui la sua parentela profonda con tutte le forme della sragione. Rinchiudere l'insensato col dissoluto o con l'eretico sfuma il "fatto" della follia, ma svela la "possibilità" perpetua della sragione; e questa stessa minaccia nella sua forma astratta e universale tenta di dominare la pratica dell'internamento.
Quello che la caduta è rispetto alle differenti forme del peccato, la follia lo è rispetto agli altri volti della sragione: il principio, il movimento originario, la più grande colpevolezza nel suo contatto istantaneo con la più grande innocenza, l'alto modello, ripetuto senza sosta, di ciò che bisognerebbe dimenticare nella vergogna. Se la follia assume una parte esemplare nel mondo dell'internamento, se viene mostrata mentre tutti gli altri segni della sragione vengono ridotti al silenzio, ciò deriva dal fatto che essa ne porta tutto il potere di scandalo. Essa percorre tutto il dominio della sragione, riunendo le sue due rive opposte: quella della scelta morale, della colpa relativa, di tutte le mancanze, e quella della rabbia animale, della libertà incatenata al furore, della caduta iniziale e assoluta; la sponda della libertà luminosa e quella della libertà oscura.
La follia è la sragione tutta in un sol punto, giorno colpevole e innocente notte.
Questo è senza dubbio il paradosso più notevole dell'esperienza classica della follia; essa è ripresa e avvolta nell'esperienza morale di una sragione proscritta nell'internamento dal diciassettesimo secolo; ma essa è anche legata all'esperienza di una sragione animale che costituisce il limite assoluto della ragione incarnata e lo scandalo della condizione umana. Posta sotto il segno di tutte le sragioni minori, la follia si trova ancora collegata a un'esperienza etica e a una valorizzazione morale della ragione; ma legata al mondo animale e alla sua essenziale sragione, essa raggiunge la sua mostruosa innocenza. Esperienza contraddittoria, se si vuole, e assai lontana da quelle definizioni giuridiche della follia che si sforzano di compiere la separazione tra la responsabilità e il determinismo, tra la colpa e l'innocenza; lontana anche da quelle analisi mediche che, nella stessa epoca, proseguono l'analisi della follia come fenomeno di natura. Tuttavia, nella pratica e nella concreta coscienza del classicismo, esiste questa esperienza singolare della follia, che percorre in un lampo tutta la distanza della sragione; fondata su una scelta etica e tutta inclinata, a un tempo, verso il furore animale. Il positivismo non uscirà da questa ambiguità, anche se è giusto dire che l'ha semplificata: esso ha ripreso il tema della follia-animale e della sua innocenza, in una teoria dell'alienazione mentale come meccanismo patologico della natura; e conservando il folle nella situazione di internamento che l'età classica aveva inventato, lo manterrà oscuramente e senza confessarselo nell'apparato della coercizione morale della sragione dominata.
La psichiatria positiva del diciannovesimo secolo, e anche la nostra, se hanno rinunciato alle pratiche, se hanno lasciato da parte le conoscenze del diciottesimo secolo, hanno ereditato segretamente tutti quei rapporti che la cultura classica nel suo insieme aveva instaurato con la sragione; li hanno modificati e spostati; hanno creduto di parlare della sola follia nella sua oggettività patologica; loro malgrado, avevano a che fare con una follia ancor tutta abitata dall'etica della sragione e dallo scandalo dell'animalità.

PARTE SECONDA.

1.
INTRODUZIONE.

Ecco una verità banale sulla quale è ora di ritornare: la coscienza della follia, almeno nella cultura europea, non è mai stata un fatto massiccio, che formasse blocco e si mutasse come un insieme omogeneo. Per la coscienza occidentale la follia sorge simultaneamente in vari punti, formando una costellazione che si sposta a poco a poco, trasforma il suo schema, e la cui figura riserva forse l'enigma di una verità.
Ma, dopotutto, quale forma di sapere è abbastanza singolare, esoterica o regionale da essere data sempre in un solo punto e in una formulazione unicaì Quale conoscenza è insieme così bene e così mal conosciuta da esserlo una sola volta, in un solo modo, e secondo un solo tipo di comprensioneì Quale immagine della scienza, sia pure coerente e limitata, non lascia gravitare intorno a s, forme più o meno oscure di coscienza pratica, mitologica o moraleì Ogni verità entrerebbe in letargo, se non vivesse in un ordine sparso e non fosse riconosciuta soltanto per spaccati.
Tuttavia una certa incoerenza è forse più essenziale all'esperienza della follia che a ogni altra; forse questa dispersione concerne ciò che in tale esperienza vi è di più fondamentale e di più vicino ai suoi schemi originari, più che i diversi modi di elaborazione tra i quali è possibile suggerire uno schema evolutivo. E, mentre nella maggior parte delle altre forme del sapere la convergenza si abbozza attraverso ogni profilo, in questo caso la divergenza sarebbe insita nelle strutture e autorizzerebbe una coscienza della follia solo in quanto quest'ultima è già spezzata, frammentata fin dall'inizio in un dibattito che non può concludersi. Può accadere che alcuni concetti o una certa pretesa del sapere nascondano in modo superficiale questa dispersione primitiva: lo testimonia lo sforzo che fa il mondo moderno per non parlare della "follia" se non nei termini sereni e obiettivi della "malattia mentale", e per dimenticarne i valori "patetici" nei significati misti della "patologia" e della "filantropia". Ma non bisogna domandare il senso della follia, in una data epoca, compresa la nostra, all'unità se non altro abbozzata di un progetto, bensì a questa presenza lacerata; e se è accaduto all'esperienza della follia di cercare di superarsi e di equilibrarsi, progettandosi su un piano di obiettività, niente ha potuto cancellare i valori drammatici che erano presenti fin dall'origine al suo dibattito.
Nel corso del tempo questo dibattito ritorna ostinatamente: rimette in gioco senza sosta, sotto forme diverse, ma nella stessa difficoltà di conciliazione, le stesse forme della coscienza, sempre irriducibili.
1. "Una coscienza critica della follia", che la riconosce e la designa su un fondo di razionalità, di riflessione, di saggezza morale; coscienza che si impegna interamente nel suo giudizio, anche prima dell'elaborazione dei suoi concetti; coscienza che non "definisce", che "denuncia". In questo caso la follia è sentita come un'opposizione immediata; essa scoppia nella sua visibile aberrazione, mostrando abbondantemente e con una quantità di prove di aver la testa vuota e sottosopra (1). A questo stadio ancora iniziale, la coscienza della follia è sicura di se stessa, cioŠ di non essere folle. Ma essa si è gettata, senza misura n, concetto, all'interno stesso della differenza, nel più vivo dell'opposizione, nel cuore del conflitto in cui follia e non-follia scambiano il loro linguaggio più primitivo; e l'opposizione diventa reversibile: in questa assenza di punto fermo, può accadere che la follia sia ragione e che la coscienza della follia sia presenza segreta, stratagemma della stessa follia.

Ceux qui pour voyager s'embarquent dessus l'eau
Voient aller la terre et non pas leur vaisseau (2).

Ma poich, per la follia non esiste certezza di non essere folle, troviamo qui una follia più generale di tutte le altre, e che coesiste con la più ostinata follia delle saggezze.

Mais plus tant je me lime et plus je me rabote
Je crois qu'à mon avis tout le monde radote (3).

Questa è una saggezza fragile, ma suprema. Essa suppone ed esige lo sdoppiamento perpetuo della coscienza della follia, il suo assorbimento nella follia e il suo riemergere. Essa si appoggia sui valori, o piuttosto sul valore, tracciato di primo acchito, della ragione, ma lo abolisce per ritrovarlo subito nella lucidità ironica e falsamente disperata di questa abolizione. Coscienza critica che finge di spingere il rigore fino a diventare critica radicale di se stessa e fino ad arrischiarsi nell'assoluto di una lotta incerta, ma che se ne preserva segretamente in anticipo, riconoscendosi come ragione per il solo fatto di accettare il rischio. In un certo senso, l'impegno della ragione è totale in questa opposizione semplice e reversibile nei riguardi della follia, ma è totale solo a partire da una segreta possibilità di un intero disimpegno.
2. "Una coscienza pratica della follia": qui il disimpegno non è n, virtualità n, virtuosità della dialettica. Esso si impone come una realtà concreta perch, si trova nell'esistenza e nelle norme di un gruppo; ma s'impone ancor più come una scelta, una scelta inevitabile, poich, bisogna essere da una parte o dall'altra, nel gruppo o fuori del gruppo. Questa scelta è poi una falsa scelta, perch, solo coloro che sono all'interno del gruppo hanno il diritto di designare coloro che, essendo considerati come all'esterno, sono accusati di aver scelto di esserlo. La coscienza, meramente critica, di "aver deviato", si appoggia sulla coscienza di "aver scelto un'altra strada", e in tal modo essa si giustifica - insieme chiarendosi e oscurandosi - in un dogmatismo immediato. Non si tratta di una coscienza turbata per essersi impegnata "nella" differenza e nell'omogeneità della follia e della ragione; si tratta di una coscienza "della" differenza tra follia e ragione, coscienza che è possibile "nell'"omogeneità del gruppo considerato come portatore di norme della ragione. Pur essendo sociale, normativa, solidamente protetta fin dall'inizio, questa coscienza pratica della follia non è per questo meno drammatica; se essa indica la solidarietà del gruppo, essa indica egualmente l'esigenza della separazione.
In questa separazione la libertà sempre pericolosa del dialogo è rimasta silenziosa; non resta che la tranquilla certezza di dover ridurre al silenzio la follia. Coscienza ambigua e serena, poich, è sicura di detenere la verità, ma è inquieta nel riconoscere i torbidi poteri della follia. Contro la ragione la follia appare ora come disarmata; ma contro l'ordine, contro ciò che la ragione può manifestare di se stessa nelle leggi delle cose e degli uomini, essa rivela strani poteri.
Questa forma di coscienza è a un tempo la più e la meno storica; essa si offre a ogni istante come una reazione immediata di difesa, ma questa difesa non fa altro che riattivare tutte le vecchie ossessioni dell'orrore. L'asilo moderno non è immune dall'eredità dei lebbrosari, se solo si pensa alla coscienza oscura che lo giustifica e che fonda la sua necessità. La coscienza pratica della follia, che sembra essere definita soltanto dalla trasparenza della sua finalità, è senza dubbio la più densa, la più carica di antichi drammi nel suo cerimoniale schematico.
3. "Una coscienza enunciativa della follia", che dà la possibilità di dire immediatamente e senza alcuna tortuosità del sapere: Quello è un pazzo. In questo caso non si tratta di qualificare o di squalificare la follia, ma semplicemente di indicarla in una specie di esistenza sostantiva - davanti allo sguardo c'è qualcuno che è irrimediabilmente folle, evidentemente folle -, esistenza semplice, immobile, ostinata, che è la follia prima di ogni qualità e di ogni giudizio. La coscienza non si trova più, allora, sul piano dei valori, dei rischi e dei pericoli: essa si trova sul piano dell'essere, non essendo altro che una conoscenza monosillabica ridotta alla constatazione. In un certo senso, essa è la più serena di tutte le coscienze della follia, poich, non è altro che una semplice comprensione percettiva. Non passando per il sapere, essa evita anche le inquietudini della diagnosi. E' la

coscienza ironica dell'interlocutore del "Neveu de Rameau", è la coscienza riconciliata con se stessa, che, a pena risalita dal fondo del dolore, racconta i sogni di Aurelia, a metà strada tra il fascino e l'amarezza. Per quanto sia semplice, questa coscienza non è pura: essa comporta un perpetuo arretramento, in quanto suppone e prova allo stesso tempo di non essere follia per il solo fatto di esserne la coscienza immediata. La follia non sarà qui presente e designata in un'evidenza irrefutabile che nella misura in cui la coscienza a cui essa è presente l'ha già respinta, definendosi in rapporto e in opposizione a essa. Essa non è coscienza della follia che su un fondo di coscienza di non essere follia. Per quanto possa essere libera da pregiudizi, e lontana da ogni forma di coercizione e di repressione, essa rappresenta sempre un certo modo di aver dominato la follia. Il suo rifiuto di qualificare la follia suppone sempre una certa coscienza qualitativa di se stessa come non--follia, ed essa non è una percezione semplice se non nella misura in cui rappresenta questa opposizione surrettizia: Noi non possiamo esser pazzi, perch, altri lo sono già stati, diceva Blake (4). Ma non bisogna ingannarsi su questa apparente anteriorità della follia degli altri; essa appare nel tempo tutta carica di vecchiaia perch, oltre ogni memoria possibile la coscienza di non essere folle aveva già sparso la sua calma intemporale: Le ore della follia sono misurate dall'orologio, ma nessun orologio può misurare quelle della saggezza (5).
4. "Una coscienza analitica della follia", coscienza spiegata delle sue forme, dei suoi fenomeni, dei suoi modi di apparizione. Indubbiamente l'insieme di queste forme e di questi fenomeni non è mai presente a tale coscienza; per lungo tempo, forse per sempre la follia celerà l'essenziale dei suoi poteri e delle sue verità nel mal-conosciuto, ma essa raggiunge la tranquillità del, ben-conosciuto proprio in questa coscienza analitica. Anche se è vero che non si verrà mai a capo dei suoi fenomeni e delle sue cause, essa appartiene con pieno diritto allo sguardo che la domina. Qui la follia non è più che la totalità almeno virtuale dei suoi fenomeni; non comporta più rischi, non implica più separazioni; non suppone neppure altro arretramento se non quello che è richiesto da qualsiasi oggetto di conoscenza. E' questa forma di coscienza che fonda la possibilità di un sapere oggettivo della follia.
Ognuna di queste forme di coscienza è a un tempo sufficiente in se stessa e solidale con tutte le altre, poich, non possono fare a meno di appoggiarsi vicendevolmente. Non c'è conoscenza della follia così oggettiva come si crede, così fondata, come si vorrebbe, sulle sole forme dell'indagine scientifica, che non supponga, malgrado tutto, il movimento precedente di un dibattito critico, dove la ragione si è misurata con la follia, trovandola, nello stesso tempo, nell'opposizione semplice e nel pericolo della riversibilità immediata; suppone inoltre, virtualmente sempre presente sul suo orizzonte, una separazione pratica in cui la società conferma e rinforza i suoi valori scongiurando la follia. Inversamente si può dire che non c'è affatto conoscenza critica della follia che non tenti di fondarsi o di superarsi in una conoscenza analitica dove placherà l'inquietudine della disputa, dove saranno dominati i rischi, dove le distanze saranno definitivamente stabilite. Ciascuna delle quattro forme di coscienza della follia ne indica una o più altre che le servono di costante riferimento, di giustificazione, di presupposto.
Ma nessuna può mai risolversi totalmente in un'altra. Il loro rapporto, per quanto stretto possa essere, non può mai ridurle a un'unità, che le abolirebbe tutte in una forma tirannica, definitiva e monotona di coscienza. Il fatto è che per la loro natura, per il loro significato e per il loro fondamento, ognuna detiene la propria autonomia. La prima chiude nell'istante tutta una regione del linguaggio in cui si trovano e si confrontano il senso e il nonsenso, la verità e l'errore, la saggezza e l'ebbrezza, la luce del giorno e il sogno scintillante, i limiti del giudizio e le presunzioni infinite del desiderio. La seconda, erede dei grandi orrori ancestrali, riprende senza saperlo, senza volerlo e senza dirlo, i vecchi riti muti che purificano e rinvigoriscono le coscienze oscure della comunità;

essa racchiude in s, tutta una storia che non si dà nome; e, malgrado le giustificazioni che può presentare di se stessa, rimane più vicina al rigore immobile delle cerimonie che al lavorio incessante del linguaggio. La terza non appartiene alla conoscenza ma alla riconoscenza; essa è specchio (come nel "Neveu de Rameau"), o ricordo (come in Nerval o Artaud): sempre, in fondo, riflessione su s,, nel momento stesso in cui crede di designare ciò che di più estraneo possiede.
Nella coscienza analitica della follia si effettua la pacificazione del dramma e si ricompone il silenzio del dialogo; non c'è più n, rituale n, lirismo; i fantasmi assumono la loro verità; i pericoli della contronatura diventano segni e manifestazioni di una natura; ciò che invocava l'orrore non chiama ormai che le tecniche di soppressione. La coscienza della follia non può più trovare qui il suo equilibrio se non nella forma della conoscenza.

Dopo che, con la Renaissance, è scomparsa l'esperienza tragica dell'insensato, ogni immagine storica della follia implica la simultaneità di quelle quattro forme di coscienza: a un tempo il loro conflitto oscuro e la loro unità incessantemente dissolta; a ogni istante si fa e si disfa l'equilibrio di ciò che nell'esperienza della follia appartiene a una coscienza dialettica, a una separazione rituale, a un riconoscimento lirico e infine al sapere. I volti successivi assunti dalla follia nel mondo moderno ricevono la particolarità dei loro tratti dalla proporzione e dai legami che si stabiliscono tra quei quattro elementi essenziali. Nessuno di questi sparisce mai per intero, ma accade che uno di essi sia privilegiato, fino a relegare gli altri in una specie di quasi-oscurità in cui nascono le tensioni e i conflitti che regnano sotto il piano del linguaggio. Accade anche che si stabiliscano dei raggruppamenti tra questa e quella forma di coscienza, che costituiscono allora larghi settori di esperienza con la loro propria autonomia e struttura. Tutti questi movimenti delineano i tratti di un divenire storico.
Se si adottasse una cronologia a largo respiro, dalla "Renaissance" fino ai nostri giorni, è probabile che si potrebbe ritrovare un movimento di vasta portata, che fa deviare l'esperienza della follia dalle forme critiche della coscienza fino alle forme analitiche. Il sedicesimo secolo ha privilegiato l'esperienza dialettica della follia: più di ogni altra epoca è stato sensibile all'indefinita reversibilità tra la ragione e la ragione della follia, a tutto ciò che era vicino, familiare e somigliante nella presenza del folle, infine a tutta l'illusione che la sua esistenza poteva denunciare e all'ironica verità che poteva suscitare. Da Brandt a Erasmo, a Luisa Lab,, a Montaigne, a Charron, a R,gnier, si comunicano la stessa inquietudine, la stessa vivacità critica, la stessa consolazione nell'accoglienza sorridente della follia. Così questa ragione è una strana bestia (6). E perfino l'esperienza medica ordina i suoi concetti e le sue misure al movimento indefinito di quella coscienza.
Il diciannovesimo e il ventesimo secolo hanno al contrario concentrato tutto il peso della loro interrogazione sulla coscienza analitica della follia; hanno anche presunto che bisognasse cercarvi la verità totale e finale della follia, poich, le altre forme di esperienza non erano che approssimazioni, tentativi poco maturi, elementi arcaici. E tuttavia la critica nietzschiana, tutti i valori investiti nella separazione dell'asilo, e la grande ricerca che Artaud, dopo Nerval, condusse spietatamente su se stesso, testimoniano sufficientemente che tutte le altre forme di coscienza della follia sopravvivono ancora nel cuore della nostra cultura. Il fatto che esse possano solo assumere una formulazione lirica non prova n, il loro deperimento, n, che la loro esistenza si prolunghi malgrado il sapere l'abbia da tempo rifiutata, ma piuttosto che, pure relegate nell'ombra, trovano vita nelle forme più libere e originali del linguaggio. E il loro potere di contestazione ne trae senza dubbio un nuovo vigore.
Nell'età classica, in compenso, l'esperienza della follia mantiene il suo equilibrio a prezzo di una separazione che definisce due territori autonomi: da un lato la coscienza critica e la coscienza

pratica, dall'altro le forme di conoscenza e di riconoscimento. Si isola tutta una regione che raggruppa l'insieme delle pratiche e dei giudizi per mezzo dei quali la follia è denunciata e offerta all'esclusione; tutto ciò che in essa è vicino, troppo vicino, alla ragione, tutto ciò che minaccia quest'ultima con una somiglianza derisoria, è separato violentemente e ridotto a un rigoroso silenzio; il gesto dell'internamento nasconde questo pericolo dialettico della coscienza ragionevole e questa separazione liberatrice. L'importanza dell'internamento non deriva dal fatto di essere una nuova forma istituzionale, ma dal fatto di riassumere e di manifestare una delle due metà dell'esperienza classica della follia: quella in cui si organizzano nella coerenza di una pratica l'inquietudine dialettica della coscienza e la ripetizione del rituale della separazione. Nell'altra regione, al contrario, la follia si manifesta: tenta di dire la sua verità, di denunciare la sua posizione e di spiegarsi nell'insieme dei suoi fenomeni; cerca di acquistare una natura e un modo di presenza positiva nel mondo.

Dopo avere cercato di analizzare, nei capitoli precedenti, il territorio dell'internamento e le forme di coscienza celate dietro questa usanza, vorremmo, nei capitoli seguenti, reintegrare il territorio della conoscenza e del riconoscimento della follia nell'età classica: chi dunque, in tutta certezza e in una percezione immediata, ha potuto essere riconosciuto come follei In che modo la follia si manifesta attraverso segni che non possano essere rifiutatiì Come ha acquistato significato in una naturaì

Ma, indubbiamente, questa separazione tra due territori è abbastanza caratteristica dell'età classica e abbastanza importante in se stessa da render necessario soffermarcisi ancora un momento.

Si dirà forse che in questa cesura non c'è niente di tanto straordinario n, di rigorosamente caratteristico di una data epoca storica. Il fatto che le pratiche d'esclusione e di protezione non coincidano con l'esperienza più teorica che si ha della follia è abbastanza costante nell'esperienza occidentale. Ancora ai nostri giorni, nella cura stessa con cui la nostra buona coscienza si sforza di fondare ogni tentativo di separazione su una designazione scientifica, si può ben decifrare il disagio di un'inadeguatezza. Ma l'età classica è caratterizzata dal fatto che in essa non si incontra neppur il disagio n, l'aspirazione verso un'unità. Per un secolo e mezzo la follia ha avuto un'esistenza rigorosamente divisa. La prova concreta di ciò è che l'internamento non è stato in alcun modo una pratica medica, come abbiamo visto, e che il rito d'esclusione che esso realizza non conduce a uno spazio di conoscenza positiva: bisognerà attendere la grande circolare del 1785 perch, in Francia un ordine medico penetri nell'internamento, e un decreto dell'Assemblea perch, si ponga a proposito di ogni internato il problema di sapere se egli è pazzo o no. Inversamente, fino a Haslam e a Pinel non ci sarà praticamente un'esperienza medica nata dall'asilo e nell'asilo; il sapere della follia prenderà posto in un "corpus" di conoscenze mediche dove figura come un capitolo fra gli altri, senza che niente indichi il modo di esistenza particolare della follia nel mondo n, il senso della sua esclusione.

Questa separazione senza rimedio fa dell'età classica un'età di "comprensione" per l'esistenza della follia. Non c'è nessuna possibilità di dialogo o di confronto tra una pratica che domina la contronatura e la riduce al silenzio e una conoscenza che tenta di decifrare la verità di natura; il gesto che scongiura ciò che l'uomo non potrebbe riconoscere è rimasto estraneo al discorso in cui una verità perviene alla conoscenza. Le forme di esperienza si sono sviluppate da sole, l'una in una pratica senza commento, l'altra in un discorso senza contraddizione. Interamente esclusa da un lato, interamente oggettivata dall'altro, la follia non è mai manifestata per se stessa, e in un linguaggio che le sia proprio. La contraddizione non è viva in essa, ma essa vive divisa tra i termini della contraddizione. Finch, il mondo occidentale restò consacrato all'età della ragione la follia è rimasta sottomessa alla divisione dell'intelletto.

E' questa senza dubbio la ragione del profondo silenzio che dà alla follia dell'età classica l'apparenza del sonno: tale era la forza con cui s'imponeva il clima di evidenza che circondava

concetti e usanze, proteggendo gli uni dalle altre. Forse nessuna età è stata più insensibile alla pateticità della follia di quest'epoca che fu purtuttavia quella dell'estrema lacerazione nella sua vita profonda. Il fatto è che, a causa di questa stessa lacerazione, non era possibile prendere coscienza della follia come di un punto unico in cui si riflettessero - come in uno specchio immaginario e reale a un tempo - le domande che l'uomo si rivolge a proposito di se stesso. Anche se, nel diciassettesimo secolo, si fosse stati certi che un internamento non era giusto, l'essenza della ragione non si sarebbe trovata perciò compromessa; e inversamente l'incertezza a proposito della follia e dei suoi limiti non era sentita come minaccia immediata per la società o per l'uomo concreto. L'eccesso stesso della separazione garantiva la calma di ognuna delle due forme di interrogazione. Nessuna ricorrenza rischiava, mettendole in contatto, di far scaturire la scintilla di una domanda fondamentale e irrimediabile.
E tuttavia non mancano di sorgere da ogni lato sorprendenti coincidenze. Quei due territori, così rigorosamente separati, non mancano di manifestare, a considerarli da vicino, strettissime analogie di struttura. L'arretramento della follia provocato dalle pratiche dell'internamento, la scomparsa del personaggio del folle come tipo sociale familiare: di tutto ciò ritroveremo facilmente, nelle pagine che seguono, le conseguenze o le cause, o, per parlare in modo più neutro e più esatto, le forme corrispondenti nelle riflessioni teoriche e scientifiche sulla follia. Quello che abbiamo descritto da un lato come un avvenimento, lo ritroveremo dall'altro come forma di sviluppo concettuale. Per quanto quei due domini siano separati, non v'è nulla nel primo di importante che non sia equilibrato nel secondo. Ciò fa sì che questa separazione non possa essere pensata se non in rapporto con le forme di unità di cui autorizza l'apparizione.
Forse noi non ammiriamo per il momento che l'unità della teoria e della pratica. Ci sembra tuttavia che la separazione operata nell'età classica tra le forme di coscienza della follia non corrisponda alla distinzione del teorico e del pratico. La coscienza scientifica o medica della follia, anche quando riconosce l'impossibilità di guarire, è sempre impegnata virtualmente in un sistema di operazioni che dovrebbe permettere di cancellarne i sintomi e di dominarne le cause; d'altra parte la coscienza pratica che separa, condanna e fa scomparire il folle è necessariamente mescolata a una certa concezione politica, giuridica ed economica dell'individuo nella società. Si tratta, per conseguenza, di un'altra separazione. Ciò che troviamo da un lato, sotto la grande rubrica dell'internamento, è il momento - tanto teorico che pratico - della separazione, è la ripresa del vecchio dramma dell'esclusione, è la forma di apprezzamento della follia nel movimento della sua soppressione: ciò che del suo essere giunge a formularsi nel suo annientamento concertato. E ciò che stiamo per incontrare ora è lo spiegarsi - anch'esso teorico e pratico - della verità della follia a partire da un essere che è un non-essere, poich, essa non si presenta, nei suoi segni più manifesti, se non come errore, fantasma, illusione, linguaggio vano e privo di contenuto; si tratterà ora della costituzione della follia come natura a partire dalla non-natura del suo essere.
Ma oltre a questa costituzione di una natura, cercheremo di liberare l'esperienza unica che serve di fondamento tanto alle forme drammatiche della separazione che al movimento calmo di questa costituzione. Tale esperienza unica, che riposa qua e là, che sostiene, spiega e giustifica la pratica dell'internamento e il ciclo della conoscenza, costituisce l'esperienza classica della follia; possiamo designarla col termine stesso di sragione. Sotto la grande scissione di cui abbiamo appena parlato, essa distende la sua segreta coerenza: poich, è a un tempo la ragione della cesura e la ragione dell'unità che si scopre da una parte e dell'altra della cesura. Essa spiega come si incontrino le stesse forme di esperienza "da una parte" e "dall'altra", e come le si incontri sempre da una parte e dall'altra. La sragione nell'età classica è a un tempo l'unità e la divisione di se stessa.
Ci verrà chiesto perch, si sia atteso tanto a lungo a liberarla; perch, la si è nominata infine, questa

sragione, a proposito della costituzione di una natura, cioŠ, in ultima analisi, a proposito della scienza, della medicina, della filosofia naturaleì E perch, se ne è parlato solo per allusioni o preterizioni finch, si trattava della vita economica e sociale, delle forme della povertà e della disoccupazione, delle istituzioni politiche e poliziescheì Ciò non significa forse attribuire maggiore importanza al divenire concettuale che al movimento reale della storiaì
Basterà rispondere che, nella riorganizzazione del mondo borghese all'epoca del mercantilismo, l'esperienza della follia si presenta solo di scorcio e in un modo silenzioso; che sarebbe stato arrischiato definirla a partire da dati così parziali per quanto la riguarda e così bene integrati, in compenso, ad altri aspetti più visibili e più leggibili; che in quel primo stadio della ricerca era più che sufficiente farne sentire la presenza e prometterne la spiegazione. Ma quando al filosofo o al medico si pone il problema dei rapporti della ragione, della natura e della malattia, allora la follia si presenta in tutto lo spessore del suo volume; tutta la massa delle esperienze tra le quali essa si disperde scopre il suo punto di coerenza ed essa stessa giunge alla possibilità del linguaggio. Compare infine un'esperienza singolare. Le linee semplici, un po' eterogenee, fino allora disegnate vengono a prendere il loro posto esatto; ogni elemento può gravitare secondo la sua giusta legge.
Questa esperienza non è n, teorica n, pratica. Essa appartiene a quelle esperienze fondamentali nelle quali una cultura mette in gioco i valori che le sono propri: vale a dire li impegna nella contraddizione. Ma nello stesso tempo li premunisce contro di essa. Una cultura come quella dell'età classica, in cui tanti valori erano investiti nella ragione, ha rischiato il più e il meno, a un tempo, nella follia. Il più, perch, la follia formava la contraddizione più immediata di tutto ciò che la giustificava; il meno, perch, la disarmava del tutto e la rendeva impotente. Questo massimo e questo minimo di rischio accettato dalla cultura classica nella follia è espresso bene dalla parola: sragione, cioŠ il rovescio semplice, immediato della ragione; questa forma vuota, senza contenuto n, valore, puramente negativa, in cui non troviamo che la traccia di una ragione che è appena sfuggita ma che resta sempre per la sragione la ragione d'essere ciò che essa è.

2.
LA TRASCENDENZA DEL DELIRIO.

Chiamiamo follia quella malattia degli organi del cervello (1).... I problemi della follia si aggirano intorno alla materialità dell'anima.
In questo male che le nosologie descrivono così facilmente come malattia, in quale modo l'anima si trova implicata: come un segmento del corpo attaccato dalla malattia alla stessa guisa di altriì come una sensibilità generale legata all'insieme dell'organismo e turbata con essoì come un principio indipendente, spirituale, al quale sfuggono soltanto i suoi strumenti transitori e materialiì
Problemi di filosofi di cui si delizia il diciottesimo secolo; problemi indefinitamente reversibili. E ogni risposta non fa che renderli più ambigui.
C'è anzitutto tutto il peso di una tradizione: tradizione di teologi e di casisti, di giuristi e di giudici. A condizione di dare qualche segno esteriore di penitenza, un folle può confessarsi ed essere assolto; quand'anche tutto indicasse che è fuori di senno, si ha il diritto e il dovere di supporre che lo Spirito ha illuminato la sua anima per vie che non sono n, sensibili n, materiali: vie di cui Dio si serve talvolta, cioŠ l'intercessione degli Angeli oppure un'ispirazione immediata (2). D'altra parte era in stato di grazia nel momento in cui è entrato in demenzaì Il folle, non si può dubitarne, sarà salvo, qualunque cosa abbia fatto nella sua follia: la sua anima è rimasta in ritiro, protetta dalla malattia, e da essa stessa preservata dal male. L'anima non è abbastanza impegnata nella follia per

peccare in essa.
E ciò non è contraddetto dai giudici, che non accettano come delitto il gesto di un folle, e decidono della curatela supponendo sempre che la follia sia soltanto impedimento provvisorio, nel quale l'anima non è colpita, così come nel bambino non è esistente o frammentaria. D'altronde, se il folle non subisce l'interdizione non perde niente della sua personalità civile, anche se viene rinchiuso; e il parlamento di Parigi ha ben precisato che la prova "de facto" dell'alienazione rappresentata dall'internamento non mutava in nulla la capacità legale del soggetto (3).
L'anima dei folli non è folle.
E tuttavia per colui che filosofeggia sull'esattezza della medicina, sui suoi successi e sui suoi scacchi, l'anima non è qualcosa di più e qualcosa di meno di questa libera prigionieraì Non è, forse necessario che faccia parte della materia, se con la materia, attraverso essa e a causa di essa, viene colpita nel libero esercizio delle sue funzioni più essenziali: nel giudizio stessoì E se tutta la tradizione dei giuristi ha ragione di stabilire l'innocenza del folle, ciò non è dovuto al fatto che la sua libertà segreta viene protetta dalla sua impotenza, ma al fatto che l'irresistibile potenza del suo corpo colpisce la sua libertà fino a sopprimerla del tutto: Questa povera anima ... non è allora padrona dei propri pensieri, ma è costretta a essere attenta alle immagini che i resti del suo cervello formano in essa (4). Ma la ragione restaurata dà una prova ancora più chiara che l'anima non è se non materia e corpo organizzati; perch, la follia non è mai altro che distruzione: e in che modo provare che l'anima è davvero distrutta, che essa non è soltanto incatenata o nascosta o respinta altroveì Ma ricondurla nei suoi poteri, restituirle la sua integrità, ridarle forza e libertà con la sola addizione di una materia abile e concertata: ciò significa darsi la prova che l'anima ha nella materia la propria virtù e la propria perfezione, in quanto un po' di materia aggiunta la fa passare da un'imperfezione accidentale alla sua perfetta natura: Un essere immortale può ammettere la trasposizione di queste parti e sopportare che si aggiunga qualcosa alla semplicità del suo insieme dal quale è impossibile che possa distaccarsi qualcosa (5) ì.
Voltaire riprende, cercando di stringerlo quanto è più possibile da vicino, questo dialogo, antico come il confronto dell'umanesimo e della medicina nel pensiero stoico. Dotti e dottori cercano di preservare la purezza dell'anima e, rivolgendosi al folle, vorrebbero convincerlo che la sua follia si limita ai soli fenomeni del corpo. Per amore o per forza, il folle deve avere, in una regione di se stesso che egli ignora, un'anima sana e promessa all'eternità: Amico mio, bench, tu abbia perduto il senso comune, la tua anima è altrettanto spirituale, altrettanto pura, altrettanto immortale della nostra; ma la nostra è bene alloggiata, mentre la tua lo è male; le finestre della casa sono tappate ... l'aria le manca, essa soffoca. Ma il folle ha i suoi buoni momenti; o piuttosto, egli è, nella sua follia, il momento stesso della verità; per quanto insensato, ha più senso comune e sragiona meno delle persone ragionevoli. Dal fondo della sua follia ragionata, cioŠ dall'alto della sua saggezza folle, egli sa bene che la sua anima e colpita; e, rinnovando in senso contrario il paradosso di Epimenide, afferma di esser folle fino al fondo della sua anima, e, dicendo ciò, enuncia la verità: Amici miei, voi supponete secondo le vostre abitudini ciò di cui stiamo discutendo. Le mie finestre sono aperte come le vostre, poich, io vedo gli stessi oggetti e ascolto le stesse parole. Occorre quindi necessariamente che la mia anima faccia un cattivo uso dei sensi, e che sia essa stessa un senso viziato, una qualità depravata. In una parola, o la mia anima è folle per se stessa, oppure io non ho anima (6).
Prudenza a doppio taglio di questo Epimenide voltairiano, che dice pressappoco: o i cretesi sono bugiardi, oppure io mento; volendo dire in realtà entrambe le cose a un tempo: che la follia colpisce la natura profonda della sua anima, e che "per conseguenza" la sua anima non esiste come essere spirituale. Dilemma che suggerisce la concatenazione che nasconde.

Bisogna cercar di seguire questa concatenazione, e ciò è semplice solo a prima vista.
Da un lato la follia non può essere assimilata a un turbamento dei sensi; le finestre sono intatte, e se nella casa si vede male non è perch, esse siano otturate. A questo punto Voltaire attraversa di colpo tutto un campo di discussioni mediche. Sotto l'influsso di Locke molti medici cercavano l'origine della follia in un turbamento della sensibilità: se si vedono diavoli, se si odono voci, l'anima non c'entra affatto, essa riceve come può ciò che i sensi le impongono. Al che Sauvages, tra gli altri, rispondeva: colui che è strabico e vede doppio non è folle; ma lo è colui che, vedendo doppio, crede davvero che ci siano due uomini (7). Disordine dell'anima, non dell'occhio; ciò non deriva dal cattivo stato della finestra, ma dalla malattia di colui che abita la casa. Voltaire è di questo parere. La prudenza consiste nello scartare un sensualismo primario, nell'evitare che un'applicazione troppo diretta e troppo semplice di Locke finisca col proteggere un'anima di cui il sensualismo vuol tuttavia ridurre i poteri.
Ma se il turbamento dei sensi non è la causa della follia, ne è il modello. Se l'occhio è colpito, l'esercizio esatto della vista è impedito; se il cervello, organo dello spirito, è colpito, l'anima stessa sarà turbata allo stesso modo: Questa riflessione può far ritenere che la facoltà di pensare che Dio ha dato agli uomini sia soggetta al disordine come gli altri sensi. Un folle è un malato il cui cervello soffre, come il gottoso è un malato che soffre ai piedi e alle mani; egli pensava col cervello, come camminava coi piedi, senza capire nulla del suo potere incomprensibile di camminare n, del suo potere non meno incomprensibile di pensare (8). Dal cervello all'anima, il rapporto è identico che dall'occhio alla vista; e dall'anima al cervello, lo stesso che dall'intenzione di camminare alle gambe che si curvano. Nel corpo l'anima non fa altro che annodare rapporti analoghi a quelli che il corpo stesso ha stabilito. Essa è il senso dei sensi, l'azione dell'azione. E proprio come il camminare è impedito dalla paralisi della gamba, e la vista oscurata dalla malattia dell'occhio, così l'anima sarà colpita dalle lesioni del corpo e soprattutto dalle lesioni di quell'organo privilegiato che è il cervello, e che è l'organo di tutti gli organi: a un tempo di tutti i sensi e di tutte le azioni. L'anima è dunque altrettanto impegnata col corpo che la vista con l'occhio, o l'azione coi muscoli. E se a questo punto si sopprime l'occhio ... Ed è mostrato con ciò che la mia anima è folle per se stessa, nella sua propria sostanza, in ciò che fa l'essenziale della sua natura; e che io non ho altra anima oltre a quella che è definita dall'esercizio degli organi del mio corpo.
In breve, Voltaire conclude dal fatto che la follia non è una malattia dei sensi che l'anima non è, per sua natura, differente da qualsiasi senso, col cervello come organo. Egli è scivolato illecita mente da un problema medico definito nella sua epoca (genesi della follia a partire dall'allucinazione dei sensi, o da un delirio dello spirito: teoria periferica o teoria centrale come diremmo col nostro linguaggio) a un problema filosofico che non può essergli sovrapposto, n, di diritto n, di fatto: la follia prova o no la materialità dell'animaì Egli ha finto di respingere, per la prima domanda, ogni forma di risposta sensualista, per meglio imporla come soluzione al secondo problema - e questa ripresa estrema del sensualismo mostra d'altra parte che egli aveva in realtà abbandonato la prima domanda, la questione medica dell'importanza degli organi sensitivi nell'origine della follia -.
In se stessa, e spogliata delle segrete intenzioni polemiche, questa sovrapposizione è significativa. Perch, essa non appartiene alla problematica medica del diciottesimo secolo; essa mescola al problema senso-cervello, periferia-centro, un'analisi critica che riposa sulla dissociazione dell'anima e del corpo. Verrà un giorno in cui per gli stessi medici il problema dell'origine, della determinazione causale, della sede della follia prenderà o no dei valori materialistici. Ma questi valori non saranno riconosciuti che nel diciannovesimo secolo, quando la problematica stabilita da Voltaire sarà appunto accettata come naturale; allora, e solo allora, saranno possibili una psichiatria spiritualista e una psichiatria materialista, una concezione della follia che la riduce al corpo e

un'altra che la lascia valere nell'elemento immateriale dell'anima. Ma il testo di Voltaire, proprio in ciò che esso ha di contraddittorio, di abusivo, nell'astuzia che vi si trova intenzionalmente impiegata, non è rappresentativo dell'esperienza della follia in ciò che essa, nel diciottesimo secolo, poteva avere di vivente, di massiccio, di spesso. Tale testo si orienta, sotto la direzione dell'ironia, verso qualcosa che sorpassa nel tempo quest'esperienza, verso la posizione meno ironica possibile del problema della follia. Esso indica e lascia presagire sotto un'altra dialettica e polemica, nella sottigliezza ancora vuota dei concetti, ciò che nel diciannovesimo secolo diventerà un'evidenza fuori discussione: o la follia è la malattia organica di un principio materiale, oppure essa è il disordine spirituale di un'anima immateriale.
Il fatto che Voltaire abbia abbozzato dall'esterno e tortuosamente questa semplice problematica non autorizza a riconoscerla come essenziale al pensiero del diciottesimo secolo. Il quesito sulla separazione del corpo e dell'anima non è sorto dal fondo della medicina classica; si tratta di un problema importato in tempi abbastanza recenti, e trasposto da una primitiva intenzione filosofica.
Ciò che la medicina classica ammette senza difficoltà, il suolo su cui essa cammina senza porre domande, è un'altra semplicità - più complessa per noi che siamo abituati, dalla fine del diciottesimo secolo in poi, a pensare i problemi della psichiatria nell'opposizione dello spirito e del corpo, opposizione che non è che attenuata, adattata e dissimulata in nozioni come quelle di psico e di organogenesi -: è la semplicità che Tissot oppone alle astratte chimere dei filosofi; è la bella unità sensibile dell'anima e del corpo, prima di tutte le dissociazioni ignorate dalla medicina: Spetta alla metafisica ricercare le cause dell'influsso dello spirito sul corpo e del corpo sullo spirito; la medicina non si spinge tanto avanti, ma vede forse meglio; essa trascura le cause e non si sofferma che ai fenomeni. L'esperienza le insegna che un certo stato del corpo produce necessariamente certi movimenti dell'anima che a loro volta modificano il corpo; essa sa che, mentre l'anima è occupata a pensare, una parte del cervello è in uno stato di tensione; essa non indaga oltre e non vuole saperne di più. L'unione dello spirito e del corpo è così stretta che si fatica a concepire che l'uno possa agire senza il consenso dell'altro. I sensi trasmettono allo spirito gli impulsi dei suoi pensieri, scrollando le fibre del cervello, e mentre l'anima se ne occupa, gli organi del cervello sono in un movimento più o meno forte, in una tensione più o meno grande (9).
Ecco una regola metodologica da applicare tosto: quando, nei testi inediti dell'età classica, si parla di follia, di alienazione, e perfino, in modo molto esplicito, di malattie mentali o di malattie dello spirito, ciò che viene designato non è un dominio di disordini psicologici o di fatti spirituali che si oppongano al dominio delle patologie organiche. Osserviamo che Willis pone la mania tra le malattie della testa e l'isteria tra le malattie convulsive; che Sauvages fa entrare nella classe delle alienazioni la diplopia, la vertigine e il ronzio agli orecchi. E molte altre stranezze.
E' un gioco al quale i medici-storici amano abbandonarsi: ritrovare sotto le descrizioni dei classici le vere malattie che vi si trovano designate. Quando Willis parlava di isteria, non comprendeva anche dei fenomeni epiletticiì Quando Boerhaave parlava di manie, non descriveva delle paranoieì Sotto una certa malinconia di Diemerbroek non è facile ritrovare i segni sicuri di una nevrosi ossessivaì
Ma questi non sono giochi degni di storici. Può darsi che da un secolo all'altro non si parli più sotto uno stesso nome "delle stesse malattie"; ma il fatto è che, fondamentalmente, non si tratta più della "stessa" malattia. Chi dice follia, nel diciassettesimo e nel diciottesimo secolo, non dice in senso stretto malattia dello spirito, ma qualcosa in cui corpo e anima sono in ballo "insieme". Press'a poco di ciò parlava Zacchias quando proponeva questa definizione che può, grosso modo, valere per tutta l'età classica: "Amentiae a proprio cerebri morbo et ratiocinatricis facultatis laesione dependent (10).
Lasciando dunque da parte una problematica che è stata aggiunta, abbastanza tardivamente,

all'esperienza della follia, cercheremo ora di liberare le strutture che le appartengono in proprio, cominciando dalle più esteriori (il ciclo della causalità), raggiungendo in seguito le più interiori e le meno visibili (il ciclo della passione e dell'immagine), per tentare infine di raggiungere, nel cuore di quest'esperienza, ciò che ha potuto costituirla come tale: il momento essenziale del delirio.

La distinzione tra cause remote e cause immediate, familiare a tutti i testi classici, può sembrare al primo sguardo senza grande conseguenza e non offrire che una fragile struttura per organizzare il mondo della causalità. Di fatto, essa ha avuto un peso considerevole; ciò che può esserci in essa di apparente arbitrarietà nasconde un potere strutturante molto rigoroso.
Quando Willis parla delle cause prossime della mania, intende una doppia alterazione degli spiriti animali. Alterazione meccanica, anzitutto, che influisce a un tempo sulla forza del movimento e sulla sua traiettoria: in un maniaco gli spiriti si muovono con violenza; essi possono dunque penetrare in sentieri che non sono mai stati scavati e che non dovrebbero esserlo; questi nuovi sentieri suscitano un corso d'idee molto bizzarro, movimenti improvvisi e straordinari, e di un vigore così grande che sembrano eccedere largamente le forze naturali del malato. Alterazione chimica, inoltre: gli spiriti prendono una natura acida che li rende più corrosivi e più penetranti, ma anche più leggeri e meno carichi di materia; essi diventano vivi e impalpabili come la fiamma, dando così alla condotta del maniaco tutto ciò che ha di vivo, di irregolare e ardente (11).
Queste sono le cause prossime. Tanto prossime che non sembrano essere molto più di una trascrizione qualitativa di tutto ciò che vi è di più visibile nelle manifestazioni della malattia. Questa agitazione, questo disordine, questo calore senza febbre che sembrano animare il maniaco e che gli danno, nella percezione più semplice, più immediata, un profilo così caratteristico, eccoli trasferiti, con l'analisi delle cause prossime, dall'esterno all'interno, dal dominio della percezione a quello della spiegazione, dall'effetto visibile al movimento invisibile delle cause (12). Ma paradossalmente ciò che non era ancora che qualità, penetrando nel campo dell'invisibile, si trasforma in immagine; l'ardore-qualità diventa la fiamma-immagine, il disordine dei gesti e delle parole si solidifica nell'incrociarsi inestricabile di impercettibili solchi. E alcuni valori che erano ai confini del giudizio morale, là dove si poteva vedere e toccare, divengono "cose" al di là dei limiti del tatto e della vista; senza neppure cambiare di vocabolario, l'etica vi si traspone in dinamica: La forza dell'anima, dice Sydenham, mentre è rinchiusa in questo corpo mortale dipende principalmente dalla forza degli spiriti animali che le servono come di strumento nell'esercizio delle sue funzioni, e che sono la più fine porzione della materia, e quella che più si avvicina alla sostanza spirituale. Così la debolezza e il disordine degli spiriti causano necessariamente la debolezza e il disordine dell'anima e la rendono il giocattolo delle passioni più violente, senza che sia in alcun modo padrona di resistervi (13). Fra le cause prossime e i loro effetti si stabilisce una specie di comunicazione qualitativa immediata, senza interruzione n, intermediario; si forma un sistema di presenza simultanea che è dal punto di vista dell'effetto una qualità percepita, e dal punto di vista della causa un'immagine invisibile. E dall'una all'altra la circolarità è perfetta: si induce l'immagine a partire dalla familiarità della percezione, e si deduce la singolarità sintomatica del malato dalle proprietà fisiche che si attribuiscono all'immagine causale. In realtà il sistema delle cause prossime non è che il rovescio del riconoscimento empirico dei sintomi, una specie di valorizzazione causale delle qualità.
A poco a poco, nel corso del diciottesimo secolo, questo cerchio così serrato, questo gioco di trasposizioni che si ripiega su se stesso, riflettendosi in un elemento immaginario, viene ad aprirsi, a distendersi secondo una struttura ora lineare, nella quale l'essenziale non sarà più una comunicazione della qualità, ma un fatto puro e semplice di antecedenza; per ciò stesso, la causa dovrà essere riconosciuta non più nell'elemento immaginario, ma all'interno di una percezione

organizzata.
Già nella patologia della fibra nervosa predomina la preoccupazione di vedere la causa prossima, di assicurarle un'esistenza determinabile nella percezione. Non che la qualità e l'immagine siano cacciate da questa nuova struttura della causalità prossima; ma esse devono essere investite e presentate in un fenomeno organico visibile, che possa essere dissimulato, senza rischio di errori n, ritorno circolare, come il fatto antecedente. Il suo traduttore critica Sydenham di non aver potuto far intendere chiaramente il rapporto stabilito tra il vigore dell'anima e la forza degli spiriti animali. E si può aggiungere che l'idea che noi abbiamo dei nostri spiriti non è n, chiara n, soddisfacente ... La forza e la fermezza dell'anima, per servirci dei termini del nostro autore, sembrano dipendere principalmente dalla struttura dei solidi, i quali, dotati di tutta l'elasticità e la flessibilità necessaria, fanno sì che l'anima esegua le sue operazioni con vigore e facilità (14). Con la fisiologia della fibra, si ha tutto un reticolato materiale che può servire da sostegno percettivo alla designazione delle cause prossime. Effettivamente, se il supporto stesso è ben visibile nella sua realtà materiale, l'alterazione che serve di causa immediata alla follia non è, propriamente parlando, percettibile; essa non è ancora, tutt'al più, che una qualità impalpabile, quasi morale, inserita nel tessuto della percezione. Si tratta, paradossalmente, di una modificazione puramente fisica, il più delle volte perfino meccanica, della fibra, ma che l'altera solo al disotto di ogni possibile percezione, e nella determinazione infinitamente piccola del suo funzionamento. I fisiologi che "vedono" la fibra sanno bene che non si può constatare su di essa o in essa nessun rilassamento misurabile; perfino quando eccitava il nervo di una rana, Morgagni non rilevava nessuna contrazione; e in questo egli confermava ciò che sapevano già Boerhaave, Van Swieten, Hoffmann e Haller, tutti gli avversari dei nervi-corde, e delle patologie della tensione o del rilassamento. Ma i medici, i pratici, vedono anch'essi, e vedono un'altra cosa: vedono un maniaco, coi muscoli contratti, il viso in preda al rictus, i gesti interrotti, violenti, che risponde con la più grande vivacità alla minima eccitazione; essi "vedono" il genere nervoso giunto al grado estremo di tensione. Tra queste due forme di percezione, quella della cosa modificata, e quella della qualità alterata, regna il conflitto, oscuramente, nel pensiero medico del diciottesimo secolo (15). Ma a poco a poco la prima ha la meglio, non senza portar via con s, i valori della seconda. E questi famosi stati di tensione, di disseccamento, di raggrinzimento, che i fisiologi non vedevano, un pratico come Pomme li ha visti coi suoi occhi, li ha intesi con le sue orecchie, credendo di trionfare dei fisiologi, e facendo invece trionfare la struttura di causalità che essi stessi cercavano di imporre. Chino sul corpo di una paziente, egli ha inteso le vibrazioni di un genere nervoso troppo irritato; e dopo averlo fatto macerare nell'acqua per dodici ore al giorno nello spazio di dieci mesi, egli ha visto distaccarsi gli elementi disseccati del sistema e cadere nel liquido porzioni membranose simili a brani di cartapecora inzuppata (16).
Trionfano già delle strutture lineari e percettive; non si cerca più una comunicazione qualitativa, non si descrive più il cerchio che risale dall'effetto e dai suoi valori essenziali a una causa che non ne è che il significato trasposto; si tratta solo di ritrovare, per "percepirlo", il semplice "evento" che può determinare la malattia nel modo più immediato. La causa prossima della follia dovrà essere dunque un'alterazione visibile dell'organo più vicino all'anima, cioŠ il sistema nervoso, e, per quanto è possibile, del cervello stesso. La prossimità della causa non è più richiesta nell'unità di senso, nell'analogia qualitativa, ma nella vicinanza anatomica più rigorosa possibile. La causa sarà trovata quando sarà possibile assegnare, situare e percepire la perturbazione anatomica o fisiologica - poco importa la sua natura, poco importa la sua forma o il modo in cui essa colpisce il sistema nervoso - che è più vicina alla congiunzione dell'anima e del corpo. Nel diciassettesimo secolo la causa prossima implica una simultaneità e una somiglianza di struttura; nel diciottesimo secolo essa

comincia a implicare un'antecedenza senza intermediario e una vicinanza immediata.
E' in questo spirito che bisogna comprendere lo sviluppo delle ricerche anatomiche sulle cause della follia. Il "Sepulchretum" di Bonet, pubblicato per la prima volta nel 1679, proponeva ancora solo descrizioni qualitative, nelle quali le pressioni immaginarie e la pesantezza dei temi teorici piegavano la percezione e la caricavano di un significato predeterminato. Bonet ha visto, all'autopsia, il cervello secco e friabile dei maniaci, quello umido e tutto congestionato di umori dei malinconici; nella demenza la sostanza cerebrale era molto rigida o al contrario eccessivamente rilassata, ma nell'un caso come nell'altro priva di elasticità (17). Circa mezzo secolo dopo, le analisi di Meckel appartengono ancora allo stesso mondo: la qualità; si tratta ancora della secchezza dei maniaci, della pesantezza e dell'umidità dei malinconici. Ma ora queste qualità devono essere percepite, e in una percezione purificata da ogni apprensione sensibile per mezzo del rigore della misura. Lo stato del cervello non rappresenta più l'altra versione, la traduzione sensibile della follia come evento patologico, esso è l'alterazione essenziale che provoca la follia.
Il principio delle esperienze di Meckel è semplice. Egli ritaglia nella sostanza del cervello e del cervelletto alcuni cubi di 9, 6 e 3 "lignes" (18), piedi di Parigi, in ogni lato. Egli può osservare che un cubo di 6 "lignes" prelevato sul cervello di una persona morta in piena salute e che non ha mai avuto malattie gravi pesa una dramma e 5 grani (19); in un giovanotto morto di tisi il cervello pesa solo una dramma e 3 grani e tre quarti, il cervelletto una dramma e 3 grani. In un caso di pleurite in un vecchio il peso del cervello era eguale al normale, quello del cervelletto un po' inferiore. Prima conclusione: il peso del cervello non è costante, varia secondo i differenti stati patologici. In secondo luogo: poich, il cervello è più leggero nel caso di malattie di consunzione come la tisi, e il cervelletto nel caso di malattie in cui gli umori e i fluidi passano nel corpo, la densità di questi organi dev'essere attribuita al riempimento dei piccoli canali che vi si trovano. Ora, negli insensati si notano modificazioni dello stesso tipo. Facendo l'autopsia a una donna che era stata maniaca e stupida senza intervallo per quindici anni, Meckel ha constatato che la sostanza cinerina del suo cervello era esageratamente pallida, la sostanza midollare molto bianca; questa era così dura da non potersi tagliare in pezzi, e così elastica che la pressione del dito non lasciava tracce; essa rassomigliava del tutto a un bianco d'uovo indurito. Un cubo di 6 "lignes" ritagliato in questa sostanza midollare pesava una dramma e 3 grani; il corpo calloso aveva una densità ancora più debole; un cubo prelevato sul cervelletto pesava, come nel caso del cervello, una dramma e 3 grani. Ma le altre forme di alienazione comportano modificazioni diverse; una giovane donna, dopo essere stata folle con qualche pausa, era morta furiosa; il suo cervello sembrava denso al tatto; l'involucro aracnoide nascondeva un siero rossastro; ma la sostanza midollare stessa era disseccata ed elastica e pesava una dramma e 3 grani. Bisogna dunque concludere che la secchezza dei canali midollari può turbare i movimenti del cervello e per conseguenza l'uso della ragione; e, inversamente, che il cervello è più adatto agli usi ai quali è destinato se i suoi canali midollari sono più adatti alla secrezione del fluido nervoso (20).
Poco importa l'orizzonte teorico sul quale si distaccano i lavori di Meckel, o la sua ipotesi di un succo nervoso secreto dal cervello, e le cui perturbazioni provocherebbero la follia. Per il momento, l'essenziale è rappresentato da una nuova forma di causalità che già si delinea nelle sue analisi. Causalità che non è più presa nel simbolismo delle qualità, nella tautologia dei significati trasposti, in cui dimorava ancora nei lavori di Bonet; si tratta ora di una causalità lineare in cui l'alterazione del cervello è un avvenimento considerato in se stesso, come un fenomeno che ha i suoi propri valori locali e quantitativi, sempre rintracciabili in una percezione organizzata. Tra questa alterazione e i sintomi della follia non esiste altra appartenenza n, altro sistema di comunicazione all'infuori di un'estrema vicinanza: quella che fa del cervello l'organo più vicino all'anima. Il

disordine cerebrale avrà quindi la sua propria struttura - struttura anatomica offerta alla percezione - e il disordine dello spirito avrà le sue manifestazioni particolari. La causalità giustappone ma non traspone dall'uno all'altro degli elementi qualitativi. Le autopsie di Meckel non appartengono a una metodologia materialista; egli non crede n, più n, meno dei suoi predecessori e dei contemporanei alla determinazione della follia attraverso una malattia organica. Ma egli pone il corpo e l'anima in un ordine di vicinanza e di successione causale che non autorizza n, ritorno, n, trasposizione, n, comunicazione qualitativa.
In Morgagni e in Cullen vediamo liberarsi in modo ancora più completo questa struttura. La massa cerebrale, nelle loro analisi, non è più un semplice punto di applicazione privilegiato della causalità; essa diviene in se stessa uno spazio causale differenziato ed eterogeneo, che sviluppa le sue strutture anatomiche e fisiologiche, determinando in questo gioco spaziale le forme variate della follia. Morgagni fa osservare che molto spesso nei casi di mania e di furore, in cui il cervello è di una consistenza estremamente dura e solida, il cervelletto conserva al contrario la sua abituale flessibilità; che, anche in certi casi acuti, del tutto all'opposto del cervello, esso è estremamente molle e rilassato. Talvolta le differenze si situano all'interno del cervello stesso: mentre una parte è più dura e più solida del solito, altre parti sono estremamente molli (21). Cullen sistematizza queste differenze, e fa delle diverse parti del cervello l'aspetto principale dei disordini organici della follia. Perch, il cervello sia in condizioni normali, occorre che il suo stato di eccitazione sia omogeneo nelle differenti regioni: tanto se si tratti di uno stato di eccitazione elevata (è il caso della veglia), quanto se si tratti di uno stato di minore eccitazione, o di collasso, come nel sonno. Ma se l'eccitazione o il collasso sono inegualmente ripartiti nel cervello, se essi si mescolano formando un reticolato eterogeneo di settori eccitati e di settori assopiti, quando il soggetto è addormentato si producono dei sogni, quando il soggetto è sveglio delle crisi di follia. Ci sarà dunque follia cronica allorch, questi stati di eccitazione e di collasso ineguali si manterranno costantemente nel cervello, solidificati in qualche modo nella sua stessa sostanza. E' per questo che all'esame anatomico il cervello dei pazzi presenta delle parti dure, congestionate, e altre al contrario che sono molli e in uno stato più o meno completo di rilassamento (22).
E' chiara l'evoluzione che ha subito, nel corso dell'età classica, la nozione di causa prossima o piuttosto il significato che prende la causalità all'interno stesso di tale nozione. Questa nuova struttura renderà possibili, nel secolo seguente, il materialismo, l'organicismo, comunque lo sforzo di determinazione delle localizzazioni cerebrali; ma per ora non rappresenta nessun progetto di questo tipo. Si tratta di molto più e di molto meno. Molto meno dell'irruzione di un materialismo; ma molto più, poich, si trova sciolta la forma di causalità che dal diciassettesimo secolo organizzava i rapporti dell'anima e del corpo; essa è staccata dal ciclo chiuso delle qualità, e situata nella prospettiva aperta di una concatenazione ancora più enigmatica e più semplice a un tempo, che pone in un ordine di successione inamovibile lo spazio cerebrale e il sistema dei segni psicologici. Da un lato, tutte le comunicazioni significative sono rotte; ma dall'altro l'insieme del corpo non è più convocato per formare la struttura della causa prossima; solo il cervello, come organo che si "avvicina" di più all'anima, e in particolare alcuni suoi segmenti privilegiati raccolgono l'insieme di ciò che si smetterà ormai presto di chiamare le cause prossime.

Nello stesso periodo la nozione di causa lontana subisce un'evoluzione esattamente inversa. All'inizio essa era definita dalla sola antecedenza: relazione di vicinanza che, senza escludere una certa arbitrarietà, non raggruppa molto di più se non coincidenze o immediate trasformazioni patologiche. Ettmìller ne dà un esempio significativo quando enumera le cause delle convulsioni: la colica nefritica, gli umori acidi della malinconia, la nascita durante l'eclissi di luna, la vicinanza

delle miniere di metallo, la collera delle nutrici, i frutti d'autunno, la costipazione, i noccioli di nespole nel retto, e in un modo più immediato le passioni e soprattutto quelle amorose (23). A poco a poco questo mondo delle cause lontane si arricchisce, raggiunge nuove regioni, si espande in una molteplicità innumerevole. Ben presto tutto il dominio organico è interessato, e non v'è più perturbazione, secrezione inibita e esagerata, funzionamento deviato che non possa essere iscritto sul registro delle cause remote della follia; Whytt nota in particolare le flatulenze, le flemme e le albumine, la presenza di vermi, gli alimenti di cattiva qualità, o presi in troppo grande o troppo piccola quantità ... gli ingorghi scirrosi o d'altra natura (24). Tutti gli eventi dell'anima, basta che siano un po' violenti o esageratamente intensi, possono diventare cause remote per la follia: Le passioni dell'anima, l'attenzione intensa, gli studi forzati, le meditazioni profonde, la collera, la tristezza, il timore, i lunghi e cocenti dispiaceri, l'amore infelice (25).... Infine il mondo esterno, nelle sue variazioni o nei suoi eccessi, nelle sue violenze o nei suoi artifici, può facilmente provocare la follia; l'aria se è troppo calda, troppo fredda o troppo umida (26), il clima se è sotto certe condizioni (27), la vita in società, l'amore per le scienze e la cultura letteraria molto più sviluppato ... l'aumento del lusso che determina una vita molto più molle per i padroni e per i servi (28), la lettura dei romanzi, gli spettacoli di teatro, tutto ciò che riscalda l'immaginazione (29). In breve, nulla o quasi sfugge al cerchio sempre più grande delle cause remote; il mondo dell'anima, quello del corpo, quello della natura e della società costituiscono un'immensa riserva di cause, dove sembra che gli autori del diciottesimo secolo amino attingere largamente, senza grande scrupolo di osservazione n, d'organizzazione, seguendo solo le loro preferenze teoriche o certe opzioni morali. Dufour, nel suo "Trait, de 1'entendement", accoglie, senza molto precisarle, la maggior parte delle cause che sono state accreditate nella sua epoca: Le cause evidenti della malinconia sono tutto ciò che fissa, esaurisce e turba gli spiriti; grandi e improvvise paure, violente emozioni dell'anima causate da trasporti di gioia o da vive impressioni, lunghe e profonde meditazioni su uno stesso oggetto, un amore violento, le veglie, e ogni veemente esercizio dello spirito, soprattutto se impegnato di notte; la solitudine, il timore, l'isterismo, tutto ciò che impedisce la formazione, la rigenerazione, la circolazione, le diverse secrezioni ed escrezioni del sangue, particolarmente nella milza, nel pancreas, nell'epiploo, nello stomaco, nel mesenterio, negli intestini, nelle mammelle, nel fegato, nell'utero, nei vasi emorroidali; per conseguenza, il male ipocondriaco, certe malattie acute mal guarite, soprattutto la frenesia, tutte le medicazioni o le escrezioni troppo abbondanti o soppresse, e quindi il sudore, il latte, le mestruazioni, i lochi, il ptialismo e la rogna. Il dispermatismo produce di solito il delirio detto erotico o erotomania; alimenti freddi, terrestri, tenaci, duri, secchi, austeri, astringenti, bevande analoghe, frutti crudi, materie farinose che non hanno fermentato, un calore che brucia il sangue a causa della sua lunga durata e della sua grande violenza, un'aria oscura, di palude, stagnante; la disposizione del corpo nero villoso, secco, gracile, robusto, il fiore dell'età, lo spirito vivo, penetrante, profondo, studioso (30).
Questa estensione pressoch, indefinita delle cause remote è diventata un fatto di evidenza alla fine del diciottesimo secolo; nel momento della grande riforma dell'internamento, è una delle rare forme di conoscenza che siano state trasferite, senza alterazioni, dal sapere teorico: la nuova pratica di asilo è appunto la polivalenza e l'eterogeneità della concatenazione causale nella genesi della follia. Analizzando già gli alienati di Bethl,em durante il periodo che va dal 1772 al 1787, Black aveva indicato le eziologie seguenti: disposizione ereditaria; ubriachezza; eccesso di studio; febbri; seguito di parti; ingorghi nelle viscere; contusioni e fratture; malattie veneree; vaiolo; ulcere disseccate troppo in fretta; disgrazie, inquietudini, angosce; amore; gelosia; eccesso di devozione e di attaccamento alla setta dei metodisti; orgoglio (31). Qualche anno dopo Giraudy farà al ministro dell'interno un rapporto sulla situazione di Charenton nel 1804, in cui dichiara di aver potuto

raccogliere informazioni sicure che gli hanno permesso, in quattrocentosettantasei casi, di stabilire la causa della malattia: Centocinquantuno sono caduti malati in seguito a vive emozioni dell'animo, come la gelosia, l'amore contrariato, la gioia portata all'eccesso, l'ambizione, il timore, il terrore, i dispiaceri violenti; cinquantadue per disposizione ereditaria; ventotto per onanismo; tre per virus sifilitico; dodici per abuso dei piaceri di Venere; trentuno per abuso dei liquori alcolici; dodici per abuso delle facoltà intellettuali; due per la presenza di vermi nell'intestino; uno per riassorbimento della rogna; cinque per riassorbimento dell'erpete; ventinove per metastasi lattiginosa; due per insolazione (32) ...

La lista delle cause remote della follia non cessa di allungarsi. Il diciottesimo secolo le enumera disordinatamente, senza distinzione, in una molteplicità poco organizzata. E tuttavia, non è certo che questo mondo causale sia così anarchico come sembra. E se questa molteplicità si dispiega indefinitamente, ciò avviene, senza dubbio, non in uno spazio eterogeneo e caotico. Un esempio permetterà di afferrare il principio organizzatore che raggruppa questa varietà delle cause e assicura la loro segreta coerenza.

Il lunatismo era un tema costante e mai contestato nel sedicesimo secolo; frequente ancora nel corso del diciassettesimo, sparisce a poco a poco; nel 1707 Le Fran‡ois sostiene una tesi: "Estne aliquod lunae in corpora humana imperiumì: dopo una lunga discussione la Facoltà dà una risposta negativa (33). Ma nel corso del diciottesimo secolo la luna viene raramente citata tra le cause anche solo accessorie, anche solo cooperanti, della follia. Ora, proprio alla fine del secolo, il tema riappare, forse sotto l'influsso della medicina inglese che non l'aveva mai dimenticato (34); e Daquin (35), poi Leuret (36) e Guislain (37) ammetteranno l'influsso della luna sulle fasi dell'eccitazione maniaca, o almeno sull'agitazione dei malati. Ma l'essenziale non risiede tanto nel ritorno del tema stesso, quanto nella possibilità e nelle condizioni della sua riapparizione. Esso, in realtà, risorge completamente trasformato e carico di significati che prima non possedeva. Sotto la sua forma tradizionale, esso designava un influsso immediato - coincidenza nel tempo e incrocio nello spazio - il cui modo d'azione era interamente situato nel potere degli astri. In Daquin, al contrario, l'influsso della luna si dispiega secondo tutta una serie di mediazioni che si gerarchizzano e si avviluppano intorno all'uomo stesso. La luna agisce sull'atmosfera con una tale intensità da fare entrare in movimento una massa pesante come l'oceano. Ora, fra tutti gli elementi del nostro organismo, il sistema nervoso è il più sensibile alle variazioni dell'atmosfera, poich, il minimo cambiamento di temperatura, la minima variazione nell'umidità e nella siccità possono ripercuotersi gravemente su di esso. A più forte ragione la luna, il cui corso perturba così profondamente l'atmosfera, agirà con violenza sulle persone la cui fibra nervosa è particolarmente delicata: Essendo la follia una malattia del tutto nervosa, il cervello dei folli deve essere dunque infinitamente più suscettibile all'influsso di questa atmosfera che riceve essa stessa dei gradi di intensità secondo le diverse posizioni della luna riguardo alla terra (38).

Alla fine del diciottesimo secolo il lunatismo si ritrova, come già più di un secolo prima, al riparo da ogni contestazione ragionevole. Ma in un tutt'altro stile; esso non è più tanto l'espressione di un potere cosmico, quanto il segno di una sensibilità particolare dell'organismo umano. Se le fasi della luna possono avere un influsso sulla follia, ciò deriva dal fatto che intorno all'uomo si sono raggruppati degli elementi ai quali egli è oscuramente sensibile, senza averne neppure la sensazione cosciente. Tra la causa remota e la follia si sono inseriti da un lato la sensibilità del corpo, dall'altro l'ambiente al quale è sensibile, delineando già una quasi-unità, un sistema di appartenenza che organizza, in una nuova omogeneità, l'insieme delle cause remote attorno alla follia.

Il sistema delle cause ha dunque subito una doppia evoluzione lungo il diciottesimo secolo. Le cause prossime non hanno cessato di riavvicinarsi, istituendo tra l'anima e il corpo una relazione

lineare, che cancellava il vecchio ciclo di trasposizione delle qualità. Nello stesso tempo le cause remote non cessavano, almeno in apparenza, di allargarsi, di moltiplicarsi e di disperdersi, ma di fatto sotto questo allargamento si delineava una nuova unità, una nuova forma di legame tra il corpo e il mondo esterno. Nello stesso periodo, il corpo diventava a un tempo un insieme di localizzazioni differenti per dei sistemi di causalità lineari, e l'unità segreta di una sensibilità che riporta a se stessa gli influssi più diversi, i più lontani, i più eterogenei, del mondo esterno. E l'esperienza medica della follia si sdoppia secondo questa nuova separazione: fenomeno dell'anima provocato da un incidente o una perturbazione del corpo; fenomeno dell'essere umano tutto intero - anima e corpo legati in una stessa sensibilità -, determinato da una variazione degli influssi che l'ambiente esercita su di lui; malattia locale del cervello e disordine generale della sensibilità. Si può e si deve cercare a un tempo la causa della follia e nell'anatomia del cervello e nell'umidità dell'aria o nel ritorno delle stagioni o nelle esaltazioni delle letture romanzesche. La precisione della causa prossima non contraddice la generalità diffusa della causa remota. Esse non sono, l'una e l'altra, che i termini estremi di un solo e unico movimento, la passione.

La passione figura tra le cause remote, ed è sullo stesso piano delle altre.
Ma in effetti la passione ha un'altra funzione più profonda; e se essa appartiene, nell'esperienza della follia, al ciclo della causalità, essa ne suscita un secondo, senza dubbio più vicino all'essenziale.
Sauvages delineava il ruolo fondamentale della passione, facendo di essa una causa più costante, più ostinata e come più meritata, della follia: Il disordine del nostro spirito viene solo dal fatto che noi ci abbandoniamo ciecamente ai nostri desideri, dal fatto che non sappiamo n, frenare le nostre passioni n, moderarle. Ecco allora quei deliri amorosi, quelle antipatie, quei gusti depravati, quella malinconia provocata dall'angoscia, quei furori che suscita in noi un rifiuto, quegli eccessi nel bere, nel mangiare, quei disturbi, quei vizi corporali che causano la follia, la peggiore di tutte le malattie (39). Ma non si tratta ancora che di una precedenza morale della passione; si tratta, in modo confuso, della sua responsabilità; ma attraverso questa denuncia si mira realmente alla radicale appartenenza dei fenomeni della follia alla possibilità stessa della passione.
Prima di Descartes, e molto dopo che il suo influsso di filosofo e di fisiologo fu sparito, la passione non ha cessato di essere la superficie di contatto tra il corpo e l'anima, il punto in cui si incontrano l'attività e la passività di questa e di quello, pur restando nello stesso tempo il limite che essi si impongono reciprocamente e il luogo della loro comunicazione.
Unità che la medicina degli umori concepisce soprattutto come una causalità reciproca: Le passioni causano necessariamente certi movimenti negli umori; la collera agita la bile, la tristezza, la malinconia, e i movimenti degli umori sono talvolta così violenti da rovesciare tutta l'economia del corpo e perfino da causare la morte; oltre a ciò, le passioni aumentano la quantità degli umori; la collera moltiplica la bile, la tristezza, la malinconia. Gli umori che sogliono essere agitati da certe passioni dispongono alle stesse passioni coloro in cui essi abbondano, e a pensare agli oggetti che le eccitano di solito; la bile dispone alla collera e a pensare a coloro che si odiano. La malinconia dispone alla tristezza e a pensare alle cose spiacevoli; il sangue ben temperato dispone alla gioia (40).
La medicina degli spiriti sostituisce a questo determinismo vago della disposizione il rigore di una trasmissione meccanica dei movimenti. Se le passioni non sono possibili se non in un essere che ha un corpo, e un corpo che non è del tutto penetrabile alla luce del suo spirito e alla trasparenza immediata della sua volontà, ciò avviene nella misura in cui, in noi e senza di noi, e molto spesso malgrado noi, i movimenti dello spirito obbediscono alla struttura meccanica del movimento degli

spiriti. Prima della vista dell'oggetto della passione, gli spiriti animali erano sparsi su tutto il corpo per conservarne generalmente tutte le parti; ma in presenza del nuovo oggetto tutta questa economia si confonde. La maggior parte degli spiriti sono sospinti nei muscoli delle braccia, delle gambe, del viso e di tutte le parti esterne del corpo allo scopo di metterlo nella disposizione propria della passione che domina e di dargli la capacità e il movimento necessari per l'acquisto del bene o la fuga del male che si presenta (41). La passione dispone dunque gli spiriti, che ci dispongono alla passione: e cioŠ sotto l'effetto della passione e in presenza del suo oggetto gli spiriti circolano, si disperdono e si concentrano secondo una configurazione spaziale che rende privilegiata la traccia dell'oggetto nel cervello e la sua immagine nell'anima, formando così nello spazio corporale una specie di figura geometrica della passione che non ne è che la trasposizione espressiva; ma che ne costituisce egualmente il fondo causale essenziale, poich,, essendo tutti gli spiriti raggruppati intorno all'oggetto della passione o almeno alla sua immagine, lo spirito a sua volta non potrà più distaccarne il movimento dalla sua attenzione e conseguentemente subirà la passione.
Ancora un passo innanzi, e tutto il sistema si stringerà intorno a un'unità in cui il corpo e l'anima comunicano immediatamente nei valori simbolici delle qualità comuni. E' ciò che avviene nella medicina dei solidi e dei fluidi, che domina la pratica del diciottesimo secolo. Tensioni e rilassamenti, durezza e mollezza, rigidità e distensione, ingorgo o secchezza: tutti stati qualitativi che sono propri dell'anima come del corpo, e rinviano in ultima analisi a una specie di situazione passionale indistinta e mista, che impone le sue forme comuni alla concatenazione delle idee, ai corsi dei sentimenti, allo stato delle fibre, alla circolazione dei fluidi. Il tema della causalità appare qui come troppo discorsivo, gli elementi che esso raggruppa sono troppo separati, perch, si possano applicare i suoi schemi. Le passioni vive come la collera, la gioia, il desiderio sono cause o conseguenze e della forza eccessiva, della tensione eccessiva e dell'elasticità eccessiva delle fibre nervose e dell'eccessiva attività del fluido nervosoì Inversamente, le passioni languenti, come il timore, l'abbattimento di spirito, la noia, l'inappetenza, la freddezza, l'appetito bizzarro, la stupidità, il difetto di memoria, non possono essere tanto seguite che precedute e dalla debolezza del midollo del cervello e delle fibre nervose che si distribuiscono negli organi, dall'impoverimento e dall'inerzia dei fluidi (42)ì In realtà, non bisogna più cercare di situare la passione nel corso di una successione causale, o a mezza strada tra il corporale e lo spirituale; essa indica, su un piano più profondo, che l'anima e il corpo sono in un perenne rapporto metaforico, nel quale le qualità non hanno bisogno d'essere comunicate perch, sono già comuni; e nel quale i fatti di espressione non hanno bisogno di acquistare un valore causale, semplicemente perch, l'anima e il corpo sono sempre espressione immediata l'uno dell'altra. La passione non è più esattamente nel centro geometrico dell'insieme dell'anima e del corpo; è un po' al di qua di essi, dove la loro opposizione non è ancora data, nella regione dove si fondano a un tempo la loro unità e la loro distinzione.
Ma a questo livello la passione non è più semplicemente una delle cause, sia pure privilegiate, della follia; essa ne forma piuttosto la condizione di possibilità in generale. Se è vero che esiste un territorio, nei rapporti dell'anima e del corpo, nel quale causa ed effetto, determinismo ed espressione si incrociano ancora in una trama così serrata da non formare in realtà che un solo movimento che non sarà dissociato che in seguito; se è vero che prima della violenza del corpo e della vivacità dell'anima, prima della mollezza delle fibre e del rilassamento dello spirito, ci sono delle specie di a priori qualitativi non ancora separati che impongono in seguito gli stessi valori all'organico e allo spirituale, si comprende che possano esservi malattie come la follia che sono immediatamente malattie del corpo "e" dell'anima, malattie in cui l'affezione del cervello è della stessa qualità, della stessa origine, della stessa natura, infine, dell'affezione dell'anima.
La possibilità della follia è offerta nel fatto stesso della passione.

E' vero che molto prima dell'età classica, e per un lungo seguito di secoli dai quali indubbiamente non siamo usciti, passione e follia sono state mantenute vicine l'una all'altra. Ma lasciamo al classicismo la sua originalità. I moralisti della tradizione greco-latina avevano trovato giusto che la follia fosse la punizione della passione; e, per meglio garantirsi, facevano volentieri della passione una follia provvisoria e attenuata. Ma la riflessione classica ha saputo definire, tra passione e follia, un rapporto che non appartiene all'ordine del pio desiderio, di una minaccia pedagogica o di una sintesi morale; essa è perfino in rotta con la tradizione nella misura in cui inverte i termini della concatenazione; essa fonda le chimere della follia sulla natura della passione; essa vede che il "determinismo delle passioni" non è altro che "una libertà offerta alla follia" di penetrare nel mondo della ragione; e che se l'unione, non messa in questione, dell'anima e del corpo manifesta nella passione la finitezza dell'uomo, nel medesimo tempo introduce l'uomo stesso nel movimento infinito che lo conduce alla perdizione.
Il fatto è che la follia non è solo una delle possibilità fornite dall'unione dell'anima e del corpo; non è, puramente e semplicemente, una delle conseguenze della passione. Fondata sull'unità dell'anima e del corpo, la follia si ritorce contro di essa e la rimette in questione. La follia, resa possibile dalla passione, minaccia, con un movimento che le è proprio, ciò che ha reso possibile la passione stessa. Essa è una delle forme dell'unità in cui le leggi sono compromesse, pervertite, stravolte: manifestando così quell'unità come evidente e già acquisita, ma anche come fragile e già votata alla dissoluzione.
Viene un momento in cui, mentre le passioni proseguono la loro corsa, le leggi sono sospese come da se stesse; in cui il movimento si arresta bruscamente, senza che ci sia stato un urto o un assorbimento di qualche parte della forza viva, oppure si propaga in una moltiplicazione che non si arresta se non al colmo del parossismo. Whytt ammette che un'emozione viva può provocare la follia, esattamente come l'urto può provocare il movimento, per la sola ragione che l'emozione è a un tempo un urto nell'anima e una lacerazione della fibra nervosa: E' così che le storie e le narrazioni tristi o capaci di commuovere il cuore, uno spettacolo orribile al quale non si è preparati, un forte dispiacere, la collera, il terrore e le altre passioni che fanno una grande impressione provocano frequentemente i sintomi nervosi più improvvisi e violenti (43). Ma - e a questo punto comincia la follia propriamente detta - accade che questo movimento si annulli subito a causa del suo stesso eccesso e provochi di botto un'immobilità che può durare fino alla morte. Come se nella meccanica della follia il riposo non fosse obbligatoriamente un movimento nullo, ma potesse anche essere un movimento in rottura brutale con se stesso, un movimento che sotto l'effetto della propria violenza giunge repentinamente alla contraddizione e all'impossibilità di continuarsi. Esistono casi in cui le passioni, essendo troppo violente, hanno fatto nascere delle specie di tetani o di catalessi, tanto che la persona assomiglia allora più a una statua che a un essere vivente. E, per di più, lo spavento, l'afflizione, la gioia, la vergogna portati all'eccesso sono stati più di una volta seguiti da una morte improvvisa 44).
Inversamente, accade che il movimento, passando dall'anima al corpo e dal corpo all'anima, si propaghi indefinitamente in una specie di spazio dell'inquietudine, certo più vicino a quello in cui Malebranche ha posto le anime che a quello in cui Descartes ha situato i corpi. Le agitazioni impercettibili, provocate spesso da un mediocre urto esterno, si accumulano, si amplificano e finiscono con l'esplodere in convulsioni violente. Lancisi spiegava già che i nobili romani erano spesso soggetti ai vapori - cadute isteriche, crisi ipocondriache - perch,, nella loro vita di corte, il loro spirito, agitato di continuo tra il timore e la speranza, non ha mai un minuto di riposo (45). Secondo molti medici la vita delle città, della corte, dei salotti conduce alla follia con la molteplicità delle sensazioni addizionate, prolungate, continue, senza che si attenuino mai (46). Ma

nell'immagine, se è appena un po' intensa, e negli avvenimenti che ne costituiscono la versione organica, c'è una certa forza che, moltiplicandosi, può condurre fino al delirio, come se il movimento, invece di scemare di forza comunicandosi, potesse trascinare altre forze nella sua scia e trarre un vigore supplementare da queste nuove complicità. E' così che Sauvages spiega la nascita del delirio: una certa impressione di timore è legata all'ingorgo o alla pressione di una certa fibra midollare; questo timore è limitato a un oggetto, così come l'ingorgo è strettamente localizzato. Persistendo il timore, l'anima gli accorda un'attenzione più viva, isolandolo e staccandolo sempre più da tutto ciò che esso non è. Ma questo isolamento lo rafforza, e l'anima, per avergli riservato una sorte troppo particolare, tende a unirgli progressivamente tutta una serie di idee più o meno lontane: Essa unisce a questa idea semplice tutte quelle che sono adatte a nutrirla e ad accrescerla. Per esempio, un uomo che, dormendo, si immagina che lo si accusi di un delitto associa subito a questa idea quella dei giudici, del boia, del patibolo (47). E il fatto di essere così carica di tutti questi nuovi elementi, di trascinarli al suo seguito, dà all'idea come un sovrappiù di forza che finisce col renderla irresistibile anche di fronte agli sforzi più concertati della volontà.
La follia, che trova la sua prima possibilità nel fatto della passione, e nel dispiegarsi della doppia causalità che, partendo dalla passione stessa, investe a un tempo il corpo e l'anima, è anche passione sospesa, rottura della causalità, liberazione degli elementi di questa unità. Essa partecipa sia della necessità della passione, sia dell'anarchia di ciò che, scatenato da questa stessa passione, si muove ben al di là di essa, e va fino a contestare tutto ciò che essa suppone. Essa finisce con l'essere un movimento dei nervi e dei muscoli così violento che nulla nel corso delle immagini, delle idee o della volontà sembra corrispondergli; è il caso della mania quando si intensifica bruscamente fino alle convulsioni o quando degenera definitivamente in furore continuo (48). Inversamente, essa può, nel riposo e nell'inerzia del corpo, far nascere e poi conservare un'agitazione dell'anima, senza paura n, pacificazione, come avviene nella malinconia, nella quale gli oggetti esterni non producono sullo spirito del malato la stessa impressione che su quello di un uomo sano; le sue impressioni sono deboli ed egli raramente vi presta attenzione; il suo spirito è quasi del tutto assorbito dalla vivacità delle idee (49).
In realtà questa dissociazione tra i movimenti esterni del corpo e il corso delle idee non indica veramente che l'unità del corpo e dell'anima è sciolta, n, che ciascuno dei due riacquista la propria autonomia nella follia. Indubbiamente l'unità è compromessa nel suo rigore e nella sua totalità; ma il fatto è che essa si fende secondo linee che, senza abolirla, la dividono in settori arbitrari. Ch,, quando il malinconico si fissa su un'idea delirante, non è l'anima sola che è al lavoro; ma l'anima col cervello, l'anima coi nervi, con la loro origine e con le loro fibre: tutto un segmento dell'unità dell'anima e del corpo, che si distacca così dall'insieme e singolarmente dagli organi per mezzo dei quali si opera la percezione del reale. La stessa cosa avviene nel caso delle convulsioni e dell'agitazione; l'anima non è esclusa dal corpo; ma è trascinata così in fretta da esso che non può conservare tutte le proprie rappresentazioni, e si separa dai ricordi, dalle volontà, dalle idee più solide, e, così isolata da se stessa, e da tutto ciò che resta stabile nel corpo, si lascia portare dalle fibre più mobili; a partire da questo istante, più niente nel suo comportamento è adattato alla realtà, alla verità o alla saggezza; le fibre, nelle loro vibrazioni, possono imitare fin che vogliono ciò che avviene nelle percezioni, ma il malato non potrà operare la spartizione: Le pulsazioni rapide e disordinate delle arterie, o qualsiasi altro disturbo, imprimono alle fibre lo stesso movimento (che nella percezione); esse si rappresenteranno come presenti gli oggetti che non lo sono, come veri quelli che sono chimerici (50).
Nella follia la totalità dell'anima e del corpo si frantuma: non secondo gli elementi che la costituiscono metafisicamente, ma secondo figure che avvolgono in una specie di unità derisoria

alcuni segmenti del corpo e alcune idee dell'anima. Frammenti che isolano l'uomo da se stesso, ma soprattutto dalla realtà; frammenti che, distaccandosi, hanno formato l'unità irreale di un fantasma e la impongono alla verità per virtù di questa stessa autonomia. La follia non consiste che nel disordine dell'immaginazione (51). In altri termini, cominciando con la passione, la follia non è ancora che un movimento vivo nell'unità razionale dell'anima e del corpo; rappresenta il piano dello "sragionevole"; ma questo movimento sfugge in fretta alla ragione della meccanica, e diviene movimento "irrazionale" nelle sue violenze, nei suoi stupori, nelle sue propagazioni insensate; e a questo punto, sfuggendo alla pesantezza della verità e alle sue coercizioni, si libera l'"Irreale".
E con ciò stesso troviamo indicato il terzo ciclo che bisogna ora percorrere. Ciclo delle chimere, dei fantasmi e dell'errore. Dopo quello della passione, quello del non-essere.

Ascoltiamo quello che si dice in questi frammenti fantastici. L'immagine non è affatto la follia. Anche se è vero che nell'arbitrarietà del fantasma l'alienazione trova la prima apertura sulla sua inutile libertà, la follia comincia solo un po' dopo, nel momento in cui lo spirito si lega a questa arbitrarietà e diventa prigioniero di questa apparente libertà. Nel momento stesso in cui si esce da un sogno, si può ben constatare: Mi immagino d'esser morto; con ciò si denuncia e si misura l'arbitrarietà dell'immaginazione; non si è per nulla folli. Ci sarà follia quando il soggetto porrà come affermazione il fatto d'esser morto, e lascerà valere come verità il contenuto ancora neutro dell'immagine io sono morto. E proprio come la coscienza della verità non è portata dalla sola presenza dell'immagine, ma nell'atto che limita, confronta, unifica o dissocia l'immagine, così la follia non comincerà se non nell'atto che dà valore di verità all'immagine. Esiste un'innocenza originaria dell'immaginazione: "Imaginatio ipsa non errat quia neque negat neque afirmat, sed fixatur tantum in simplici contemplatione phantasmatis" (52); e solo lo spirito può far sì che ciò che è dato nell'immagine divenga abusiva verità, cioŠ errore, o errore riconosciuto, cioŠ verità: Un ubriaco crede di vedere due candele dove ce n'è soltanto una; lo strabico ragionevole riconosce subito il proprio errore e si abitua a vederne solo una (53). La follia è dunque al di là dell'immagine, e tuttavia è profondamente radicata in essa; perch, consiste solo nel lasciarla valere spontaneamente come verità totale e assoluta. L'atto dell'uomo ragionevole che, a torto o a ragione, giudica vera o falsa un'immagine è al di là di quest'immagine: la sorpassa e la misura a ciò che essa non è. L'atto dell'uomo folle non scavalca mai l'immagine che si presenta; egli si lascia rapire dalla sua vivacità immediata, e la sostiene con la propria affermazione solo nella misura in cui è avviluppato da essa: Un gran numero di persone, per non dire tutte, cadono nella follia solo per essersi troppo occupate di un oggetto (54). All'interno dell'immagine, confiscata da essa, e incapace di sfuggirle, la follia è tuttavia qualcosa di più di essa, poich, rappresenta un atto di segreta costituzione.
Che cos'è quest'attoì Atto di fede, di affermazione e di negazione: discorso che sostiene l'immagine e nello stesso tempo la lavora, la scava, la distende lungo un ragionamento, e l'organizza intorno a un segmento di linguaggio. Non è folle l'uomo che s'immagina d'essere di vetro; perch, qualsiasi dormente può avere quest'immagine in sogno; ma è folle se, credendo d'essere di vetro, ne deduce d'esser fragile, di rischiare di rompersi, di non dover dunque toccare nessun oggetto troppo resistente, di dover perfino restare immobile (55), eccetera. Questi sono ragionamenti da folle; ma bisogna ancora notare che, in se stessi, non sono n, assurdi n, illogici. Al contrario, le figure più vincolanti della logica vi sono correttamente applicate. E Zacchias non fatica a ritrovarle, in tutto il loro rigore, negli alienati. Ecco un sillogismo di un tale che si lasciava morire di fame: I morti non mangiano; io sono morto: quindi non devo mangiare. Ecco un'induzione indefinitamente prolungata in questo perseguitato: Quelli sono i miei nemici; sono tutti uomini: dunque tutti gli uomini sono miei nemici. Un entimema in quest'altro: La maggior parte di coloro che hanno abitato questa casa

sono morti: dunque io, che ho abitato questa casa, sono morto (56). Meravigliosa logica dei folli che sembra prendersi gioco di quella dei logici, perch, le rassomiglia fino a far prendere un abbaglio, o piuttosto perch, è la stessa; e nel più segreto della follia, a fondamento di tanti errori, di tante, assurdità, di tante parole e tanti gesti sconnessi, si scopre finalmente la perfezione, profondamente nascosta, di un discorso. "Ex quibus", conclude Zacchias, "vides quidem intellectum optime discurrere". Il linguaggio ultimo della follia è quello della ragione, ma avvolto nel prestigio dell'immagine, limitato allo spazio di apparenza che essa definisce, formando così tutti e due, fuori della totalità delle immagini e dell'universalità del discorso, un'organizzazione singolare, abusiva, la cui ostinata particolarità genera la follia. La quale, a dire il vero, non è dunque tutta nell'immagine, che da parte sua non è n, vera n, falsa, n, ragionevole n, folle; non è neppure tutta nel ragionamento, che è forma semplice e non rivela altro che le figure indubitabili della logica. E tuttavia la follia è nell'uno e nell'altra. In un aspetto particolare del loro rapporto.
Prendiamo un esempio tratto da Diemerbroek. Un uomo era colpito da una profonda malinconia. Come avviene a tutti i malinconici, il suo spirito era legato a un'idea fissa, e questa idea era per lui l'occasione di una tristezza sempre rinnovata. Si accusava di aver ucciso suo figlio; e nell'eccesso del rimorso diceva che Dio, per punirlo, gli aveva messo alle costole un demonio, incaricato di tentarlo come quello che aveva tentato il Signore. Egli vedeva questo demonio, parlava con lui, sentiva i suoi rimproveri e gli rispondeva. Non comprendeva che tutti intorno a lui rifiutassero di ammettere tale presenza. Questo è dunque la follia: questo rimorso, questa fede, questa allucinazione, questi discorsi; in breve, tutto questo insieme di convinzioni e di immagini che costituiscono un delirio. Ora, Diemerbroek cerca di sapere quali sono le cause di quella follia, come essa ha potuto nascere. Ed ecco che cosa apprende: quell'uomo aveva portato suo figlio a fare il bagno, e questi era annegato. Da allora il padre si era considerato responsabile della morte del figlio. Si può dunque ricostruire come segue lo sviluppo di quella follia. Ritenendosi colpevole, l'uomo si dice che l'omicida è esecrabile agli occhi dell'Altissimo; così alla sua immaginazione si presenta l'eterna dannazione; e poich, sa che il principale supplizio della dannazione consiste nell'essere abbandonato a Satana, si dice che un demonio orribile gli sta attaccato. Non vede ancora questo demonio, ma poich, egli non si discosta da questo pensiero, e lo giudica molto veridico, impone al proprio cervello una certa immagine di questo demonio; tale immagine si offre alla sua anima, per l'azione del cervello e dei suoi spiriti, con tanta evidenza che egli pensa di vedere continuamente il demonio stesso (57).
Nella follia, com'è analizzata da Diemerbroek, vi sono dunque due piani. Il primo è quello che è manifesto agli occhi di tutti: una tristezza senza motivo in un uomo che si accusa a torto di aver ucciso suo figlio; un'immaginazione depravata che si rappresenta dei demoni; una ragione smantellata che conversa con un fantasma. Ma più in profondo, si trova un'organizzazione rigorosa che segue l'armatura impeccabile di un discorso. Nella sua logica, questo discorso chiama a s, le più solide credenze, avanza a forza di giudizi e di ragionamenti che si concatenano; è una specie di ragione in atto. In breve, sotto il delirio disordinato e manifesto, regna l'ordine di un delirio segreto. In questo secondo delirio, che è in un certo senso pura ragione, ragione liberata di tutti gli orpelli esteriori della demenza, si raccoglie la paradossale verità della follia. E questo è valido in un duplice senso, poich, vi si trova a un tempo ciò che fa sì che la follia sia vera (logica irrefutabile, discorso perfettamente organizzato, concatenazione perfetta nella trasparenza di un linguaggio virtuale) e ciò che la rende davvero follia (la sua propria natura, lo stile rigorosamente particolare di tutte le sue manifestazioni, e la struttura interna del delirio).
Ma ancora più in profondo, questo linguaggio delirante è la verità finale della follia nella misura in cui ne è la forma organizzatrice, il principio determinante di tutte le sue manifestazioni, sia quelle

del corpo sia quelle dell'anima. Perch, se il malinconico di Diemerbroek s'intrattiene col proprio demonio, ciò deriva dal fatto che l'immagine di questo è stata profondamente incisa dal movimento degli spiriti nella materia sempre duttile del cervello. Ma a sua volta questa figura organica non è che il rovescio di una preoccupazione che ha ossessionato lo spirito del malato; essa rappresenta come la sedimentazione nel corpo di un discorso indefinitamente riesaminato a proposito della punizione che Dio deve riservare ai peccatori colpevoli d'omicidio. Il corpo e le tracce che esso cela, l'anima e le immagini che essa percepisce non sono più in questo caso che dei ricambi nella sintassi del linguaggio delirante. E per timore che ci si rimproveri di basare tutta questa analisi su una sola osservazione dovuta a un solo autore (osservazione privilegiata poich, si tratta di un delirio malinconico), cercheremo conferma di questo ruolo fondamentale del discorso delirante nella concezione classica della follia, in un altro autore, in un'altra epoca e a proposito di una malattia del tutto diversa. Si tratta di un caso di ninfomania osservato da Bienville. L'immagine di una ragazza, Giulia, era stata infiammata da letture precoci e nutrita dai discorsi di una serva iniziata ai segreti di Venere ... virtuosa Agnese agli occhi della madre, ma amministratrice cara e voluttuosa dei piaceri della figlia. Tuttavia, contro questi piaceri nuovi per lei, Giulia lotta con tutte le impressioni che ha ricevuto nel corso della sua educazione; al linguaggio seduttore dei romanzi ella oppone le lezioni apprese dalla religione e dalla virtù; e, qualunque sia la vivacità della sua immaginazione, ella non precipita affatto nella malattia, tanto da aver la forza di fare a se stessa questo ragionamento: non è lecito n, onesto obbedire a una passione così vergognosa (58). Ma i discorsi colpevoli, le letture pericolose si moltiplicano; a ogni istante rendono più viva l'agitazione delle fibre che si indeboliscono; allora il linguaggio fondamentale con cui ella aveva resistito fin allora si cancella a poco a poco: La natura sola aveva "parlato" fin allora; ma ben presto l'illusione, la chimera e la stravaganza entrano in scena; ella trova infine la forza sciagurata di approvare in se stessa questa orribile massima: niente è così bello e così dolce come ubbidire ai desideri amorosi. Questo discorso fondamentale apre le porte della follia: l'immaginazione si libera, gli appetiti non cessano di crescere, le fibre arrivano al grado estremo di irritazione. Il delirio, sotto la sua forma lapidaria di principio morale, conduce direttamente a convulsioni che possono mettere in pericolo la vita stessa.
Al termine di quest'ultimo ciclo, che era cominciato con la libertà del fantasma e che si chiude ora sul rigore di un linguaggio delirante, possiamo concludere:
1. "Nella follia classica esistono due forme di delirio". Una forma particolare, sintomatica, adatta ad alcune malattie dello spirito e singolarmente alla malinconia: in questo senso, si può ben dire che ci sono malattie con o senza delirio. In ogni caso questo delirio è sempre manifesto, fa parte integrante dei segni della follia: è immanente alla sua verità e non ne costituisce che un settore. Ma esiste un altro delirio che non sempre appare, che non è formulato dal malato stesso nel corso della malattia, ma che non può mancare di esistere agli occhi di colui che, cercando la malattia a partire dalle sue origini, tenta di formulare il suo enigma e la sua verità.
2. "Questo delirio implicito esiste in tutte le alterazioni dello spirito", anche dove meno ce lo aspetteremmo. Dove non si tratta che di gesti silenziosi, di violenze senza parole, di stranezze nel comportamento, non c'è dubbio, per il pensiero classico, che un delirio è continuamente soggiacente, e riporta ognuno di questi segni particolari all'essenza generale della follia. Il "Dictionnaire" di James invita espressamente a considerare come deliranti i malati che peccano per difetto o per eccesso in alcune azioni volontarie, in modo contrario alla ragione e al buon senso; come quando la loro mano è usata, ad esempio, per strappare dei bioccoli di lana o per un'azione simile a quella che serve a pigliare le mosche; o quando un malato agisce contrariamente al suo solito e senza alcun motivo, o quando parla troppo o troppo poco, contro il suo solito; quando tiene discorsi osceni, mentre normalmente è misurato e decente nelle espressioni, o quando proferisce

parole che non hanno alcun senso; quando respira più piano del necessario o scopre le sue parti naturali in presenza di coloro che lo attorniano. Consideriamo ancora come in stato di delirio coloro il cui spirito è colpito da qualche disordine negli organi dei sensi o che ne fanno un uso che non è loro solito, quando, ad esempio, un malato è privato di qualche azione volontaria o agisce controtempo (59).
3. "Così definito, il discorso copre tutto il dominio d'estensione della follia". Follia, nel senso classico, non designa tanto un cambiamento determinato nello spirito o nel corpo; ma l'esistenza sotto le alterazioni del corpo, sotto la stranezza del comportamento e dei discorsi, di un "discorso delirante". La definizione più semplice e più generale che si possa dare della follia classica è proprio il delirio: Questa parola è derivata da "lira", solco; cosicch, "delirare" significa propriamente allontanarsi dal solco, dalla dritta via della ragione (60). Non ci si stupisca quindi di vedere i nosografi del diciottesimo secolo classificare spesso la vertigine tra le follie, e più raramente le convulsioni isteriche; il fatto è che dietro a quest'ultime è spesso impossibile ritrovare l'unità di un discorso, mentre nella vertigine si profila l'affermazione delirante che il mondo sta davvero girando (61). Questo delirio è la condizione necessaria e sufficiente perch, una malattia sia detta follia.
4. "Il linguaggio è la struttura prima e ultima della follia". Ne è la forma costituente; sul linguaggio riposano tutti i cicli nei quali essa enuncia la sua natura. Il fatto che l'essenza della follia possa definirsi in ultima analisi nella struttura semplice di un discorso non la riporta a una natura puramente psicologica, ma le consente di pervenire alla totalità dell'anima e del corpo; questo discorso è a un tempo linguaggio silenzioso che lo spirito tiene a se stesso nella verità che gli è propria, e articolazione visibile del movimento del corpo. Il parallelismo, le complementarità, tutte le forme di comunicazione immediata che abbiamo visto manifestarsi, nella follia tra l'anima e il corpo sono sospese a questo solo linguaggio e ai suoi poteri. Il movimento della passione che si continua fino a spezzarsi e a ritorcersi contro se stesso, il sorgere dell'immagine, e le agitazioni del corpo che ne sono le visibili concomitanze: tutto ciò, nel momento stesso in cui cercavamo di restituirlo, era già animato segretamente da questo linguaggio. Se il determinismo della passione si è sorpassato e dissolto della fantasia dell'immagine, se l'immagine, a sua volta, ha trascinato tutto il mondo delle credenze e dei desideri, ciò è dovuto al fatto che il linguaggio delirante era già presente - discorso che liberava la passione da tutti i suoi limiti e aderiva con tutto il peso vincolante della propria affermazione all'immagine che si liberava -.
Tutti i cicli della follia terminano e cominciano in questo delirio, che è insieme del corpo e dell'anima, del linguaggio e dell'immagine, della grammatica e della fisiologia. Il suo senso rigoroso organizzava quei cicli fin dalla partenza. Esso è la follia stessa, ma, al di là di ciascuno dei suoi fenomeni, è anche la trascendenza silenziosa che la costituisce nella sua verità.

Resta un ultimo problema: in nome di che cosa questo linguaggio fondamentale può essere considerato delirioì Ammettendo che sia "verità della follia", in che cosa esso è "vera follia" e forma originaria dell'insensatoì Perch, proprio in questo discorso, che abbiamo visto così fedele, nelle sue forme, alle regole della ragione, s'instaurano tutti quei segni che denunceranno, nel modo più evidente, l'assenza della ragioneì
Interrogazione centrale, alla quale l'età classica non ha formulato una risposta diretta. Bisogna affrontarla di sbieco, interrogando le esperienze che si trovano nelle immediate vicinanze di questo linguaggio essenziale della follia, cioŠ il sogno e l'errore.
Il carattere quasi onirico della follia è uno dei temi costanti durante l'età classica. Tema che senza dubbio è l'erede di una tradizione molto arcaica, di cui Du Laurens si fa ancora il testimone alla fine

del sedicesimo secolo; per lui malinconia e sogno avrebbero la stessa origine e avrebbero lo stesso valore nei riguardi della realtà. Ci sono sogni naturali che rappresentano ciò che, durante la veglia, è passato attraverso i sensi o l'intelletto, ma si trova alterato dal temperamento particolare del soggetto; nello stesso modo, c'è una malinconia che ha solo un'origine fisica nella complessione del malato, e modifica, col suo spirito, l'importanza, il valore e come il colorito degli avvenimenti reali. Ma c'è anche una malinconia che consente di predire l'avvenire, di parlare in una lingua sconosciuta, di vedere degli esseri ordinariamente invisibili; questa malinconia ha origine in un intervento soprannaturale, lo stesso che fa venire allo spirito del dormiente i sogni che anticipano il futuro che profetizzano e fanno vedere strane cose (62).
Ma in realtà il diciassettesimo secolo conserva questa tradizione di somiglianza tra il sogno e la follia solo per meglio spezzarla, e per fare apparire nuovi e più essenziali rapporti. Rapporti in cui sogno e follia non sono compresi soltanto nella loro lontana origine o nel loro valore intimo di simboli, ma sono confrontati nei loro fenomeni, nel loro sviluppo, nella loro stessa natura.
Sogno e follia appaiono allora composti della stessa sostanza. Il loro meccanismo è identico; e Zacchias può identificare nel cammino del sonno i movimenti che suscitano i sogni ma che potrebbero benissimo suscitare le follie nella veglia.
Nei primi momenti dell'assopimento, i vapori che si levano allora nel corpo e salgono fino alla testa sono multipli, turbolenti e spessi. Essi sono talmente oscuri da non svegliare nessuna immagine nel cervello; essi agitano solo, nel loro agitarsi disordinato, i nervi e i muscoli. Non accade diversamente nei furiosi o nei maniaci: pochi fantasmi in essi, e scarse allucinazioni, ma una viva agitazione che non riescono a dominare. Riprendiamo l'evoluzione del sonno: dopo il primo periodo di turbolenza, i vapori che salgono al cervello si chiarificano, il loro movimento si organizza; è il momento in cui nascono i sogni fantastici; si vedono miracoli e mille cose impossibili. A questo stadio corrisponde quello della demenza, nella quale ci si persuade di molte cose "quae in veritate non sunt". Infine l'agitazione dei vapori si calma del tutto; il dormiente comincia a vedere le cose più chiaramente; nella trasparenza dei vapori ormai limpidi riappaiono i ricordi della veglia, conformi alla realtà; e queste immagini si trovano solo a stento metamorfosate in qualche punto, come accade nei malinconici che riconoscono tutto com'è "in paucis qui non solum aberrantes" (63). Tra lo sviluppo progressivo del sonno e le forme della follia l'analogia è costante, perch, i meccanismi sono comuni: stesso movimento dei vapori e degli spiriti, stessa liberazione delle immagini, stessa corrispondenza tra le qualità fisiche dei fenomeni e i valori psicologici o morali dei sentimenti. "Non aliter evenire insanientibus quam dormientibus" (64).
In quest'analisi di Zacchias l'importante è che la follia non è paragonata al sogno nei suoi fenomeni positivi, ma piuttosto alla totalità formata dal sonno e dal sogno: cioŠ a un insieme che comprende, oltre all'immagine, il fantasma, i ricordi o le predizioni, il gran vuoto del sonno, la notte dei sensi, e tutta questa negatività che strappa l'uomo alla veglia e alle sue verità sensibili. Mentre la tradizione paragonava il delirio del folle alla vivacità delle immagini oniriche, l'età classica assimila il delirio all'insieme indissociabile dell'immagine e della notte dello spirito sul fondo della quale essa conquista la sua libertà. E questo insieme, trasportato tutto intero nella chiarezza della veglia, costituisce la follia. E' così che vanno comprese le definizioni della follia che ritornano ostinatamente nell'età classica. Il sogno, come figura complessa dell'immagine e del sonno, vi è quasi sempre presente: sia in modo negativo - e in questo caso la nozione della veglia è la sola che può intervenire per distinguere i folli dai dormienti (65) -; sia in modo positivo, essendo il delirio direttamente definito come una modalità del sogno, con la veglia come differenza specifica: Il delirio è il sogno delle persone sveglie (66). La vecchia idea che il sogno è una forma transitoria della follia è rovesciata; non è più il sogno che prende in prestito dall'alienazione i suoi poteri

inquietanti, mostrando così come la ragione sia fragile o limitata; è la follia che prende nel sogno la sua prima natura e rivela in questa parentela che essa è una liberazione dell'immagine nella notte del reale.
Il sogno inganna; conduce a varie confusioni; è illusorio. Ma non è erroneo. E proprio a questo punto la follia non si esaurisce nella modalità di un sogno a occhi aperti, ma si riversa sull'errore. E' vero che nel sogno l'immaginazione forgia "impossibilia et miracula", e che raggruppa figure veridiche "irrationali modo"; ma, nota Zacchias, "nullus in his error est ac nulla consequenter insania" (67). Ci sarà follia quando alle immagini, che sono così vicine al sogno, si aggiungerà l'affermazione o la negazione costitutiva dell'errore. In tal senso l'"Encyclop,die" proponeva la famosa definizione della follia: allontanarsi dalla ragione con confidenza e nella ferma persuasione di seguirla, ecco, mi sembra, ciò che vuol dire esser "pazzo" (68).
L'errore è, col sogno, l'altro elemento sempre presente nella definizione classica dell'alienazione. Il folle, nel diciassettesimo e nel diciottesimo secolo, non è tanto vittima di un'illusione, di un'allucinazione dei sensi, o di un movimento del suo spirito. Egli non è "ingannato"; "s'inganna". Se è vero che da un lato lo spirito del folle è trascinato dall'arbitrarietà onirica delle immagini, d'altra parte esso si chiude da se stesso nel cerchio di una coscienza erronea: Chiamiamo folli, dirà Sauvages, coloro che sono attualmente privi della ragione o che persistono in qualche errore notevole: ebbene questo "errore costante" dell'anima, il quale si manifesta nella sua immaginazione, nei suoi giudizi e nei suoi desideri, costituisce il carattere di questa classe (69).
La follia comincia dove si turba e si oscura il rapporto dell'uomo con la verità. A partire da tale rapporto e allo stesso tempo dalla sua distruzione, essa prende il proprio senso generale e le proprie forme particolari. La demenza, dice Zacchias, che intende qui il termine nel senso più generale della follia, "in hoc consistit quod intelleclus non distinguil verum a falso" (70). Ma questa rottura, anche se si deve comprenderla solo come negazione, ha strutture positive che le danno delle forme singolari. Secondo le differenti forme di accesso alla verità, ci saranno diversi tipi di follia. In tal senso Crichton distingue ad esempio nell'ordine delle alienazioni anzitutto il genere dei deliri, che alterano questo rapporto col vero che prende forma nella "percezione" (delirio generale delle facoltà mentali, in cui le percezioni malate sono prese per realtà); poi il genere delle allucinazioni, che alterano la rappresentazione (errore dello spirito nel quale gli oggetti immaginari sono presi per realtà, oppure gli oggetti reali sono presentati falsamente); infine il genere delle demenze, che, senza abolire n, alterare le facoltà che danno accesso alla verità, le indeboliscono e diminuiscono i loro poteri. Ma si può altrettanto bene analizzare la follia a partire dalla verità stessa e dalle forme che le sono proprie. Così l'"Encyclop,die" distingue il vero fisico e il vero morale. Il vero fisico consiste nel giusto rapporto delle nostre sensazioni con gli oggetti fisici; ci sarà un tipo di follia che sarà determinato dall'impossibilità di accedere a questa forma di verità; specie di follia del mondo fisico che avvolge le illusioni, le allucinazioni, tutti i disordini percettivi; è una follia ascoltare i concerti degli angeli come fanno certi esaltati. Il vero morale, invece, consiste nella giustezza dei rapporti che noi vediamo sia tra gli oggetti morali, sia tra gli oggetti morali e noi. Ci sarà un tipo di follia che consisterà nella perdita di questi rapporti; tali sono le follie del carattere, del comportamento e delle passioni: Sono dunque vere follie tutti i capricci del nostro spirito, tutte le illusioni dell'amor proprio, e tutte le nostre passioni quando sono portate fino all'accecamento; poich, l'accecamento è il carattere distintivo della follia (71).
"Accecamento": ecco una parola che si avvicina molto all'essenza della follia classica. Essa parla della notte di un quasi-sonno che circonda le immagini della follia, dando loro un'invisibile sovranità nella loro solitudine; ma parla anche di fedi mal fondate, di giudizi che si ingannano, di tutto un fondo di errori che è inseparabile dalla follia. Il discorso fondamentale del delirio, nei suoi

poteri costituenti, rivela così in che cosa, malgrado le analogie formali, malgrado il rigore del suo significato, non era affatto discorso di ragione. Esso parlava, ma nella notte dell'accecamento; era qualcosa di più del testo fiacco e disordinato di un sogno, in quanto "si ingannava"; ma era anche qualcosa di più di una proposizione erronea, in quanto era immerso nell'oscurità globale del sonno. Il delirio come principio della follia è un sistema di proposizioni false nella sintassi generale del sogno.
La follia è situata esattamente nel punto di contatto tra l'onirico e l'erroneo; essa percorre, nelle sue variazioni, la superficie sulla quale essi si affrontano, la superficie che li unisce e li separa a un tempo. Ha in comune con l'errore la non-verità, e l'arbitrarietà nell'affermare o nel negare; dal sogno prende in prestito il salire delle immagini e la presenza colorata dei fantasmi. Ma mentre l'errore non è altro che non-verità, mentre il sogno non afferma n, giudica, la follia riempie di immagini il vuoto dell'errore e lega i fantasmi con l'affermazione del falso. In un certo senso, essa è dunque pienezza, poich, lega alle figure della notte le potenze del giorno, alle forme della fantasia l'attività dello spirito sveglio; essa annoda dei contenuti oscuri con le forme della chiarezza. Ma questa pienezza non è in realtà il "colmo del vuoto"ì La presenza delle immagini non offre infatti che fantasmi notturni, figure di sonno, quindi staccate da ogni realtà sensibile; per quanto siano vive, e rigorosamente inserite nel corpo, queste immagini non sono nulla perch, non rappresentano nulla. Quanto al giudizio erroneo, esso non giudica che in apparenza; non affermando niente di vero e di reale, non afferma niente di niente, è preso interamente nel non-essere dell'errore.
Unendo la visione e l'accecamento, l'immagine e il giudizio, il fantasma e il linguaggio, il sonno e la veglia, il giorno e la notte, la follia, in fondo, non è "nulla", poich, lega in essi ciò che hanno di negativo. Ma il suo paradosso è di "manifestare" questo "nulla", di farlo esplodere in segni, in parole, in gesti. Inestricabile unità dell'ordine e del disordine, dell'essere ragionevole delle cose e di questo niente della follia. Perch, la follia, se non è nulla, non può manifestarsi se non uscendo da se stessa, e prendendo apparenza nell'ordine della ragione: diventando così il contrario di se stessa. Così si illuminano i paradossi dell'esperienza classica: la follia è sempre assente, in una specie di perpetuo ritiro dove è inaccessibile, senza fenomeno n, positività; e tuttavia è presente e perfettamente visibile sotto le specie singolari dell'uomo folle. Essa, che è disordine insensato, quando la si esamina non rivela se non specie ordinate, meccanismi rigorosi nell'anima e nel corpo, linguaggio articolato secondo una logica visibile. In breve, è "sempre possibile e necessaria una presa di possesso razionale sulla follia, nella misura in cui essa è non-ragione".
Come evitare di riassumere quest'esperienza con la sola parola di "sragione"ì Ciò che è più vicino e più lontano, più pieno e più vuoto, rispetto alla ragione; ciò che si offre a essa secondo strutture familiari e che è sempre in disparte rispetto a essa, nella riserva inaccessibile del nulla.

E se ora si vuole esaminare in se stessa, lontano dalle parentele col sogno e con l'errore, la sragione classica, bisogna comprenderla non come ragione malata o perduta o alienata, ma semplicemente come "ragione abbagliata".
L'abbagliamento (72) è la notte in pieno giorno, l'oscurità che regna nel cuore stesso di ciò che è eccessivo nello splendore della luce. La ragione abbagliata apre gli occhi sul sole e non vede "nulla", cioŠ "non vede" (73); nell'abbagliamento l'indietreggiare generale degli oggetti verso la profondità della notte ha per correlazione immediata la soppressione della visione stessa; nell'istante in cui vede gli oggetti sparire nella notte segreta della luce, la vista si vede nell'attimo della propria sparizione.
Dire che la follia è abbagliamento significa affermare che il folle vede il giorno, lo stesso giorno visto dall'uomo di ragione (tutti e due vivono nella medesima chiarità); ma vedendo lo stesso

giorno, e nient'altro che esso e nient'altro in esso, lo vede come vuoto, come notte, come nulla; le tenebre sono per lui il modo di percepire il giorno. Il che significa che, vedendo la notte e il nulla della notte, egli non vede affatto. E credendo di vedere, lascia venire a s,, come figure reali, i fantasmi della sua immaginazione e tutto il popolo delle notti. Ecco perch, il delirio e l'abbagliamento sono in un rapporto che fa l'essenza della follia, esattamente come la verità e la chiarezza, nel loro rapporto fondamentale, sono costitutive della ragione classica.
In questo senso il cammino cartesiano del dubbio è davvero la grande scongiura della follia. Descartes chiude gli occhi e tappa le orecchie per meglio vedere la vera chiarezza del giorno essenziale; così è protetto contro l'abbagliamento del folle, che aprendo gli occhi non vede che la notte, e, non vedendo niente del tutto, crede di vedere quando immagina. Nell'uniforme chiarezza dei suoi sensi chiusi, Descartes ha rotto i ponti con ogni possibile incanto, e, se vede, è certo di vedere ciò che vede. Mentre davanti allo sguardo del folle, ebbro di una luce che è notte, salgono e si moltiplicano immagini incapaci di criticarsi, poich, il folle le "vede", ma irreparabilmente separate dall'essere, poich, il folle non vede "nulla".
Nei rapporti con la ragione, la sragione è nella posizione dell'abbagliamento nei riguardi del giorno stesso. E questa non è una metafora. Siamo al centro della grande cosmologia che anima tutta la cultura classica. Il cosmos della "Renaissance", così ricco di comunicazioni e di simbolismi interni, dominato interamente dalla presenza incrociata degli astri, è ora scomparso, senza che la natura abbia ancora trovato il suo statuto di universalità, senza che essa accolga il riconoscimento lirico dell'uomo e che lo conduca al ritmo delle sue stagioni. Ciò che i classici ritengono del mondo, ciò che essi presentiscono già della natura, è una legge estremamente astratta, che forma tuttavia l'opposizione più viva e concreta, quella "del giorno e della notte". Non è più il tempo fatale dei pianeti, non è ancora quello lirico delle stagioni; è il tempo universale, ma assolutamente separato, della luce e delle tenebre. Forma che il pensiero domina interamente in una scienza matematica - la fisica cartesiana è come una "mathesis" della luce - ma che traccia nello stesso tempo nell'esistenza umana la grande cesura tragica: quella che domina nello stesso modo imperioso il tempo teatrale di Racine e lo spazio di Georges de La Tour. Il cerchio del giorno e della notte è la legge del mondo classico; la più ridotta ma la più esigente delle necessità del mondo, la più inevitabile ma la più semplice delle legalità della natura.
Questa legge esclude ogni dialettica e ogni riconciliazione; per conseguenza, essa fonda a un tempo l'unità della conoscenza e la separazione del mondo tragico; essa regna su un mondo senza crepuscolo, che non conosce alcuna effusione; tutto dev'essere veglia o sonno, verità o notte, luce dell'essere o nulla dell'ombra. Essa prescrive un ordine inevitabile, una separazione serena, che rende possibile la verità e la sigilla definitivamente.
E tuttavia, da una parte e dall'altra di quest'ordine, due figure simmetriche testimoniano che vi sono estremità in cui esso può essere oltrepassato, mostrando al tempo stesso come è necessario non oltrepassarlo. Da un lato la tragedia. La regola della giornata teatrale ha un contenuto positivo; essa impone alla durata tragica di equilibrarsi intorno all'alternarsi, singolare ma universale, del giorno e della notte; il tutto della tragedia deve compiersi in questa unità di tempo, poich, essa in fondo non è se non l'affrontarsi dei due regni, legati l'uno all'altro dal tempo stesso, nell'irriconciliabile. Nel teatro di Racine ogni giornata è minacciata da una notte: notte di Troia e dei massacri, notte dei desideri di Nerone, notte romana di Tito, notte di Athalie. Sono queste grandi facce di notte, questi quartieri d'ombra che frequentano il giorno senza lasciarsi annientare, e non spariranno se non nella nuova notte della morte. E, a loro volta, queste notti fantastiche sono ossessionate da una luce che forma come il riflesso infernale del giorno: incendio di Troia, torce dei pretoriani, luce pallida del sogno. Nella tragedia classica francese giorno e notte sono disposti a specchio, si riflettono

all'infinito e danno a questa semplice coppia un'improvvisa profondità che con un solo movimento avvolge tutta la vita e tutta la morte dell'uomo. Nello stesso modo, nella "Madeleine au miroir", l'ombra e la luce si creano a faccia a faccia, separano e uniscono a un tempo un viso e il suo riflesso, un cranio e la sua immagine, una veglia e un silenzio; e, nell'"Image Saint-Alexis", il paggio con la torcia scopre sotto l'ombra della volta colui che fu il suo padrone, un ragazzo luminoso e grave incontra tutta la miseria degli uomini; un adolescente illumina la morte.
In faccia alla tragedia e al suo linguaggio ieratico c'è il mormorio confuso della follia. Anche qui la grande legge della separazione è stata violata; ombra e luce si mescolano nel furore della demenza, come nel disordine tragico. Ma in altro modo. Il personaggio tragico trovava nella notte come l'oscura verità del giorno; la notte di Troia restava la verità di Andromaca, come la notte di Athalie presagiva la verità del giorno già in cammino; la notte, paradossalmente, svelava; essa era "il giorno più profondo dell'essere". Il folle, al contrario, non incontra nel giorno se non l'inconsistenza degli aspetti della notte; egli lascia che la luce si oscuri con tutte le illusioni del sogno; il suo giorno è "la notte più superficiale dell'apparenza". In questa misura l'uomo tragico è, più di ogni altro, impegnato nell'essere e portatore della sua verità, poich,, come Fedra, egli getta in faccia all'implacabile sole tutti i segreti della notte; mentre l'uomo folle è interamente escluso dall'essere.
Si comprende come l'eroe tragico - a differenza del personaggio barocco dell'età precedente - non possa mai essere folle; e come, inversamente, la follia non possa mai portare in se stessa i valori tragici che noi conosciamo a partire da Nietzsche e Artaud. Nell'epoca classica l'uomo di tragedia e l'uomo di follia stanno a faccia a faccia, senza dialogo possibile, senza linguaggio comune; perch, l'uno non sa pronunciare se non le parole precise dell'essere, dove si congiungono la verità della luce e la profondità della notte; l'altro ripete il mormorio indifferente nel quale vengono ad annullarsi le chiacchiere del giorno e l'ombra menzognera.

La follia designa l'equinozio tra la vanità dei fantasmi della notte e il non-essere dei giudizi della chiarezza. E questo, che, pezzo per pezzo, ci è stato insegnato dall'archeologia del sapere, era già in una semplice folgorazione tragica, nelle ultime parole di Andromaca.
Come se nel momento in cui la follia sparisce dall'atto tragico, nel momento in cui l'uomo tragico si separa per più di due secoli dall'uomo di sragione, in questo momento se ne esigesse un'ultima rappresentazione. Il sipario che cade sull'ultima scena dell'"Andromaque" cade anche sull'ultima grande incarnazione tragica della follia. Ma in questa presenza, sulla soglia della propria scomparsa, in questa follia che stava per scomparire per sempre, s'annuncia che essa è e rimarrà per tutta l'età classica. Non è vero che è proprio nel momento della sua scomparsa che può meglio annunciare la sua verità, la sua verità d'assenza, che è quella del giorno al limite della notteì Occorreva che ci fosse l'ultima scena della prima grande tragedia classica; o se si vuole, la "prima" volta che si annunzi la verità classica della follia in un movimento tragico che è l'ultimo del teatro preclassico. Verità in ogni modo istantanea poich, la sua apparizione non può essere che la sua scomparsa; il lampo non si vede che nella notte già inoltrata.
E Oreste, nei suoi furori, attraversa un triplo cerchio di notte: tre figurazioni concentriche dell'"abbagliamento". Il giorno è appena sorto sul palazzo di Pirro; in quel mattino, che è mattino di festa, il delitto è stato commesso, e Pirro ha chiuso gli occhi sul giorno incipiente: frammento d'ombra gettato sul gradino dell'altare, sulla soglia della chiarezza e dell'oscurità. I due grandi temi cosmici della follia sono dunque presenti sotto diverse forme, come presagio, scena e contrappunto del furore di Oreste (74). Che allora può cominciare: nella chiarezza spietata che denuncia il delitto di Pirro e il tradimento di Ermione, in questa penombra in cui alfine tutto esplode in una verità così giovane e vecchia a un tempo, un primo cerchio d'ombra: una nuvola oscura nella quale, intorno a

Oreste, il mondo si mette a indietreggiare: la verità si dissimula in questo crepuscolo paradossale, in questa sera mattutina dove la crudeltà del vero si trasforma nella rabbia dei fantasmi:

Mais quelle ,paisse nuit, tout à coup, m'environneì.

E' la notte vuota dell'"errore"; ma sul fondo di questa prima oscurità uno splendore, un falso splendore sta per nascere: quello delle immagini. Si leva l'incubo, non nella chiara luce del mattino, ma in un oscuro scintillio: luce della tempesta e dell'omicidio.

Dieux! quels ruisseaux de sang coulent autour de moi!.

Ed ecco ora la dinastia del "sogno". In questa notte i fantasmi prendono la loro libertà; le Erinni appaiono e si impongono. Ciò che le rende precarie le fa anche sovrane; esse trionfano facilmente nella solitudine in cui si succedono; niente le rifiuta; immagini e linguaggio s'incrociano, in apostrofi che sono invocazioni, presenze affermate e respinte, sollecitate e temute. Ma tutte queste immagini convergono verso la notte, verso una seconda notte che è quella della punizione, della vendetta eterna, della morte all'interno stesso della morte. Le Erinni sono richiamate a quest'ombra che è la loro: il loro luogo di nascita e la loro verità, cioŠ il loro nulla.

Venez-vous m'enlever dans l',ternelle nuitì.

E' il momento in cui si scopre che le immagini della follia non sono che sogno ed errore, e se l'infelice che è accecato da esse le chiama è per meglio sparire con esse nell'annientamento al quale sono destinate.
Una seconda volta si traversa dunque un cerchio di notte. Ma non per questo si è richiamati alla realtà del mondo. Si arriva al "delirio", a questa struttura essenziale e costitutiva che aveva segretamente sostenuto la follia fin dai primi momenti. Questo delirio ha un nome, è Ermione; Ermione che riappare non più come visione allucinata, ma come verità suprema della follia. E' significativo che Ermione intervenga a questo punto dei furori: non tra le Eumenidi, n, davanti a esse per guidarle; ma dietro di loro e separata da loro dalla notte in cui hanno trascinato Oreste e in cui esse stesse sono ora compromesse. Il fatto è che Ermione interviene come figura costitutiva del delirio, come la verità che regnava segretamente fin dall'inizio, e di cui le Eumenidi non erano in fondo che le servitrici. In ciò siamo all'opposto della tragedia greca, nella quale le Erinni erano destino finale e verità che, fin dalla notte dei tempi, avevano spiato l'eroe; la sua passione non era che il loro strumento. Qui le Eumenidi sono soltanto figure al servizio del delirio, verità prima e ultima, che si profilava già nella passione e si afferma ora nella sua nudità. Questa verità regna sola allontanando le immagini:

Mais non, retirez-vous, laissez faire Hermione.

Ermione, che è sempre stata presente fin dall'inizio; Ermione, che ha sempre lacerato Oreste e la sua ragione; Ermione, per la quale egli è divenuto parricida, assassino, sacrilego, si scopre infine come verità e conclusione della follia. E il delirio, nel suo rigore, non ha altro da dire se non enunciare come verità imminente una verità da molto tempo quotidiana e risibile.

Et je lui porte enfin mori coeur à d,vorer.

Giorni prima e anni prima Oreste aveva fatto questa offerta selvaggia; ma ora egli enuncia come punto d'arrivo questo inizio della sua follia. Perch, la follia non può andare oltre. Avendo detto la sua verità nel suo delirio essenziale, essa non può che cadere in una terza notte, quella da cui non si torna, quella dell'incessante divoramento. La sragione non può che apparire un istante, nel momento in cui il linguaggio entra nel silenzio, quando il delirio stesso tace, quando il cuore infine è divorato.
Nelle tragedie dell'inizio del diciassettesimo secolo, anche la follia scioglieva il dramma; ma lo scioglieva liberando la verità; essa si apriva ancora a un linguaggio, un linguaggio rinnovato, quello della spiegazione e del reale riconquistato. Essa poteva essere tutt'al più il penultimo momento della tragedia. Non l'ultimo, come in "Andromaque", dove non è detta nessuna verità all'infuori di quella, nel Delirio, di una passione che ha trovato nella follia la propria perfezione.
Il movimento caratteristico della sragione, che il sapere classico ha seguito e inseguito, aveva già compiuto la totalità della sua traiettoria nella concisione della parola tragica. Dopo di ciò il silenzio poteva regnare e la follia sparire nella presenza, sempre ritirata, della sragione.
Ciò che ora sappiamo della sragione ci permette di meglio comprendere che cos'era l'internamento.
Questo gesto, che faceva sparire la follia in un mondo neutro e uniforme di esclusione, non segnava un punto d'arresto nell'evoluzione delle tecniche mediche, n, nel progresso delle idee umanitarie. Esso prendeva il suo preciso significato in questo fatto: che la follia nell'età classica non è più il segno di un altro mondo ed è diventata la paradossale manifestazione del non-essere. In fondo, l'internamento non vuole tanto sopprimere la follia o cacciare dall'ordine sociale un aspetto che non vi trova il proprio posto. Esso manifesta soltanto ciò che è la follia nella sua essenza: cioŠ un'illuminazione del non-essere. L'internamento è la pratica che corrisponde più strettamente a una follia sentita come sragione, cioŠ come vuota negatività della ragione; a una follia riconosciuta come "nulla". Questo significa che da un lato essa è immediatamente sentita come differenza: da ciò derivano le forme di giudizio spontaneo e collettivo che si chiede non ai medici, ma agli uomini di buon senso, per determinare l'internamento di un folle; e d'altra parte l'internamento non può avere altro fine se non una correzione (cioŠ la soppressione della differenza, o il compimento nella morte di questo nulla che è la follia). Da qui tutti quegli auguri di morte che si trovano così spesso nei registri dell'internamento e dovuti alla penna dei guardiani, e che non sono per l'internamento un segno di barbarie, d'inumanità o di perversione, ma uno stretto enunciato del suo significato: un'operazione di annientamento del nulla (75). L'internamento disegna, alla superficie dei fenomeni e in una frettolosa sintesi morale, la struttura segreta e distinta della follia.
E' l'internamento che radica le sue usanze in questa intuizione profondaì E' perch, la follia sotto l'effetto dell'internamento era realmente scomparsa dall'orizzonte classico che essa è stata in ultima analisi delimitata come non-essereì Questioni che si rimandano le risposte l'una all'altra, in una circolarità perfetta. E' indubbiamente inutile perdersi nel ciclo di queste domande, che va sempre ricominciato. E' meglio lasciare che la cultura classica, nella sua struttura generale, formuli l'esperienza che essa ha fatto della follia, e che affiora con gli stessi significati qua e là, nell'ordine identico della sua logica interna, nell'ordine speculativo e in quello istituzionale, nel discorso e nel decreto, nella parola e nella parola d'ordine: ovunque un elemento significativo può assumere per noi valore di linguaggio.

3.
ASPETTI DELLA FOLLIA.

La follia è dunque negatività. Ma una negatività che si offre in una pienezza di fenomeni, secondo una ricchezza saggiamente disposta nel giardino delle specie.
Nello spazio limitato e definito da questa contraddizione si dispiega la conoscenza discorsiva della follia. Sotto gli aspetti ordinati e calmi dell'analisi medica esiste un difficile rapporto nel quale si compie il divenire storico; rapporto tra la "sragione" come senso ultimo della follia, e la "razionalità" come forma della sua verità. Questo è il problema manifestato e nascosto a un tempo dalla conoscenza della follia: che la follia, sempre situata nelle regioni originarie dell'errore, sempre in disparte in rapporto alla ragione, possa tuttavia aprirsi interamente a essa e confidarle la totalità dei propri segreti.
In questo capitolo non si tratta di fare la storia delle diverse nozioni della psichiatria, mettendole in rapporto con l'insieme del sapere, delle teorie, delle osservazioni mediche che a esse sono contemporanei; non parleremo della psichiatria nella medicina degli spiriti o nella fisiologia dei solidi. Ma, riprendendo di volta in volta i grandi aspetti della follia che si sono conservati lungo l'età classica, cercheremo di mostrare come si sono situati all'interno dell'esperienza della sragione; come vi hanno acquistato una particolare coesione; e attraverso quale processo sono giunti a manifestare in modo "positivo" la "negatività" della follia.
Questa positività raggiunta non è sempre sullo stesso piano, n, appartiene sempre alla stessa natura, n, ha sempre la stessa forza per le diverse forme della follia: positività gracile, sottile, trasparente, ancora molto vicina alla negatività della sragione, per il concerto di "demenza"; già più densa, attraverso tutto un sistema di immagini, per la "malinconia" e la "mania".

IL GRUPPO DELLA DEMENZA.

Sotto nomi diversi, ma che occupano quasi tutti lo stesso terreno - "dementia, amentia, fatuitas, stupiditas, morosis" -, la demenza è riconosciuta dalla maggior parte dei medici del diciassettesimo e del diciottesimo secolo. Riconosciuta e isolata abbastanza facilmente da tutte le altre specie morbose; ma non abbastanza definita nel suo contenuto positivo e concreto. Durante quei due secoli essa persiste nell'elemento del negativo, sempre impossibilitata ad assumere un aspetto caratteristico. In un certo senso, fra tutte le malattie dello spirito, la demenza resta la più vicina all'essenza della follia. Ma si tratta della follia sentita nella sua negatività: disordine, decomposizione del pensiero, errore, illusione, non-ragione e non-verità. Questa follia, come semplice rovescio della ragione e come pura contingenza dello spirito, è definita molto bene da un autore del diciottesimo secolo, in un'estensione che nessuna forma positiva riesce a esaurire o a limitare: La follia ha dei sintomi che variano all'infinito. Nella sua composizione entra tutto ciò che si è visto e sentito, tutto ciò che si è pensato e meditato. Essa riavvicina ciò che sembra più lontano. Essa ricorda ciò che sembrava essere stato completamente dimenticato. Le vecchie immagini ritornano; risorgono le avversioni che si credevano spente; le inclinazioni diventano più vive; ma a questo punto tutto è sconvolto. Nella loro confusione, le idee assomigliano ai caratteri di una tipografia messi insieme senza ordine n, intelligenza. Non ne risulterebbe niente che abbia un senso compiuto (1). La demenza si avvicina alla follia così concepita in tutta la negatività del suo disordine.
La demenza è dunque nello spirito sia l'estrema casualità che l'assoluto determinismo; tutti gli effetti possono nascervi, perch, tutte le cause possono provocarla. Non esistono disordini negli organi del pensiero che non possano suscitare un aspetto della demenza. Propriamente parlando, essa non ha sintomi; è piuttosto la possibilità aperta a tutti i sintomi possibili della follia. E' vero che Willis le dà come segno caratteristico ed essenziale la "stupiditas" (2). Ma qualche pagina dopo la

"stupiditas" è diventata l'equivalente della demenza: "stupiditas sive morosis" ... La stupidità è allora puramente e semplicemente la mancanza d'intelligenza e di giudizio, malattia per eccellenza della ragione nelle sue più alte funzioni. Tuttavia questo stesso difetto non è il più importante; perch, l'anima razionale, turbata nella demenza, non è chiusa nel corpo senza che un elemento misto formi una mediazione fra i due; dall'anima razionale al corpo si. dispiega, in uno spazio misto, a un tempo esteso e puntiforme, corporeo e già pensante, quest'anima sensitiva "sive corporea" che conduce le potenze intermediarie e mediatrici dell'immaginazione e della memoria; sono esse che forniscono allo spirito le idee o almeno gli elementi che consentono di formarle; e quando sono turbate nel loro funzionamento - funzionamento corporeo - allora l'"intellectus acies", come se i suoi occhi fossero velati, si inebetisce spesso o quantomeno si oscura (3). Nello spazio organico e funzionale in cui si spande e del quale assicura così la vivente unità, l'anima corporea ha la sua sede; vi trova anche gli strumenti e gli organi della sua azione immediata; la sede dell'anima corporea è il cervello (in particolare il corpo calloso per l'immaginazione, la sostanza bianca per la memoria); i suoi organi immediati sono costituiti dagli spiriti animali. Nei casi di demenza bisogna supporre una malattia del cervello stesso oppure una perturbazione degli spiriti, oppure ancora un disordine combinato della sede e degli organi, cioŠ del cervello e degli spiriti. Se il cervello è da solo la causa della malattia, si può cercarne l'origine dapprima nelle dimensioni stesse della materia cerebrale, sia che essa sia troppo piccola per funzionare convenientemente, sia che invece sia troppo abbondante e di una solidità minore e come di qualità inferiore, "mentis acumini minus accommodum". Ma talvolta bisogna incriminare anche la forma del cervello; quando non c'è più la forma "globosa" che consente un'equa riflessione degli spiriti animali, quando si produce una depressione o un rigonfiamento anormale, allora gli spiriti sono spediti in direzioni irregolari; nel loro percorso essi non possono più trasmettere l'immagine davvero fedele delle cose e confidare all'anima razionale gli idoli sensibili della verità: ecco la demenza. Ancora più sottilmente: per ben funzionare, il cervello deve conservare una certa intensità di calore e di umidità, una certa consistenza; quando diventa troppo umido o troppo freddo - è ciò che succede spesso ai bambini e ai vecchi - si vedono apparire i sintomi della "stupiditas"; li si percepisce anche quando la grana del cervello diventa troppo grossolana e come impregnata di un pesante influsso terrestre; questa pesantezza della sostanza cerebrale è forse dovuta a qualche pesantezza dell'aria e a una certa grossolanità del suolo che potrebbero spiegare la famosa stupidità dei beoti (4).
Nella "morosis", solo gli spiriti animali possono essere alterati: sia che vengano anch'essi ugualmente appesantiti e che diventino grossolani di forma, irregolari di dimensioni, come se fossero stati attirati da una gravità immaginaria verso la lentezza della terra; sia che vengano resi acquosi, inconsistenti e volubili (5).
All'inizio i disordini degli spiriti e quelli del cervello possono essere isolati; ma non lo restano mai; le perturbazioni non mancano di combinarsi, sia che la qualità degli spiriti si alteri per effetto dei vizi della materia cerebrale, sia che quest'ultima venga invece modificata dai difetti degli spiriti. Quando gli spiriti sono pesanti e hanno movimenti troppo lenti, oppure quando sono molto fluidi, i pori del cervello e i canali che essi percorrono si ostruiscono o assumono forme viziose; e viceversa, se il cervello stesso ha qualche difetto, gli spiriti non riescono ad attraversarlo con un movimento normale e per conseguenza acquistano una diatesi difettosa.
Si cercherebbe invano, in tutta questa analisi di Willis, il volto preciso della demenza, il profilo dei sintomi che le sono particolari o delle sue cause specifiche. Non che la descrizione manchi di precisione; ma la demenza sembra coprire tutto il campo delle alterazioni possibili in qualsiasi terreno del sistema nervoso: spiriti o cervello, mollezza o rigidità, calore o raffreddamento, pesantezza esagerata, leggerezza eccessiva, materia deficiente o troppo abbondante; tutte le

possibilità di metamorfosi patologica sono convocate intorno al fenomeno della demenza per fornirne le eventuali spiegazioni. La demenza non organizza le sue cause, non le localizza, non ne specifica le qualità secondo l'aspetto dei suoi sintomi. Essa è l'effetto universale di ogni possibile alterazione. In un certo senso, la demenza è la follia, senza tutti i sintomi caratteristici di un certo tipo di follia: una specie di follia in filigrana, dalla quale traspare puramente e semplicemente che cos'è la follia nella purezza della sua essenza, nella sua verità generale. La demenza è tutto ciò che è sragionevole nella saggia meccanica del cervello, delle fibre e degli spiriti.
Ma su un piano di tale astrazione il concetto medico non si elabora: è troppo distante dal suo oggetto; si articola in dicotomie puramente logiche; scivola sulle virtualità; non lavora effettivamente. La demenza, come esperienza medica, non cristallizza.
Verso la metà del diciottesimo secolo il concetto di demenza è pur sempre negativo. Dalla medicina di Willis alla fisiologia dei solidi, il mondo organico ha cambiato fisionomia; tuttavia l'analisi resta dello stesso tipo; si tratta solo di delimitare nella demenza tutte le forme di sragione manifestate dal sistema nervoso. All'inizio dell'articolo "D,mence" dell'"Encyclop,die", Aumont spiega che la ragione presa nella sua esistenza naturale consiste nella trasformazione delle impressioni sensibili; comunicate dalle fibre, queste giungono fino al cervello, che le trasforma in nozioni, mediante il tragitto interno degli spiriti. C'è sragione, o piuttosto follia, quando le trasformazioni non avvengono più secondo le vie abituali, o quando sono esagerate o depravate, oppure abolite. L'abolizione è la follia allo stato puro, la follia al suo parossismo, come giunta al punto più intenso di verità: è la demenza. Come si produceì Come mai tutto questo lavoro di trasformazione delle impressioni si trova d'un tratto abolitoì Al pari di Willis, Aumont convoca intorno alla sragione tutti i disordini eventuali del sistema nervoso. Esistono le perturbazioni provocate dalle intossicazioni del sistema: l'oppio, la cicuta, la mandragola; Bonet, nel suo "Sepulchretum", non ha forse riferito il caso di una giovinetta diventata demente dopo essere stata morsa da un pipistrelloì Certe malattie incurabili come l'epilessia producono esattamente lo stesso effetto. Ma più frequentemente occorre cercare la causa della demenza nel cervello, sia che questo sia stato alterato accidentalmente da un colpo, sia che abbia una malformazione congenita e che il suo volume risulti troppo ristretto per un buon funzionamento delle fibre e una sana circolazione degli spiriti. Gli spiriti stessi possono essere all'origine della demenza, in quanto si ritrovano esauriti e ridotti senza forza, oppure perch, sono stati ispessiti e resi sierosi e vischiosi. Ma la causa più frequente della demenza risiede nello stato delle fibre che non sono più capaci di subire le impressioni e di trasmetterle. La vibrazione che la sensazione dovrebbe produrre non avviene; la fibra rimane immobile, indubbiamente perch, è troppo rilassata, oppure perch,, troppo tesa, è diventata estremamente rigida; in certi casi essa non è più capace di vibrare all'unisono, in quanto troppo callosa. E le ragioni di questa incapacità di vibrare possono essere tanto le passioni quanto certe cause innate, o anche malattie di ogni genere, o alcune affezioni vaporose, o infine la vecchiaia. Tutto il dominio della patologia è percorso, per trovare delle cause e una spiegazione alla demenza, ma l'aspetto sintomatico tarda sempre ad apparire; le osservazioni si accumulano, le catene causali si allungano, ma si cercherebbe invano il profilo caratteristico della malattia.
Quando Sauvages vorrà scrivere l'articolo "Amentia" della sua "Nosologie m,thodique", il filo della sua sintomatologia gli sfuggirà ed egli non potrà più restare fedele a quel famoso spirito da botanici che deve presiedere alla sua opera; egli non sa distinguere le forme della demenza se non dalle loro cause: "amentia senilis", causata dalla rigidità delle fibre, la quale le rende insensibili alle impressioni degli oggetti; "amentia serosa", dovuta a un'accumulazione di sierosità nel cervello, come un macellaio ha potuto constatare in alcune pecore folli, che non mangiano e non bevono e la cui sostanza cerebrale è del tutto convertita in acqua; "amentia a venenis", provocata soprattutto

dall'oppio; "amentia a tumore"; "amentia microcephalica": Sauvages stesso ha visto questa specie di demenza in una giovinetta ricoverata all'ospedale di Montpellier: tutti la chiamano la Scimmia, a causa della sua testa molto piccola e della sua rassomiglianza con questo animale; "amentia a siccitate": in linea generale, niente indebolisce la ragione più delle fibre disseccate, raffreddate o coagulate; tre ragazze che avevano viaggiato nel cuore dell'inverno su una carretta furono prese da demenza; Bartholin ridiede loro la ragione avviluppando la loro testa con una pelle di montone spellato da poco; "amentia morosis": Sauvages non sa se bisogna davvero distinguerla dalla demenza sierosa; "amentia ab ictu; amentia rachialgica; amentia a quartana; amentia calculosa": si è trovato nel cervello di un demente un calcolo che nuotava nella sierosità del ventricolo.
In un certo senso, la demenza non possiede una sua sintomatologia: nessuna forma di delirio, di allucinazione o di violenza le appartiene in proprio o per una necessità di natura. La sua verità consiste in una giustapposizione: da un lato, un'accumulazione di cause eventuali, la cui natura può essere quanto mai diversa; dall'altro, una serie di effetti che come carattere comune hanno l'assenza o il funzionamento difettoso della ragione, la sua impossibilità di accedere alla realtà delle cose e alla verità delle idee. La demenza è la forma empirica, a un tempo la più generale e la più negativa, della sragione: la non-ragione come presenza che si percepisce in ciò che ha di concreto, ma che non si riesce a determinare in ciò che ha di positivo. Nel suo "Trait, de l'entendement humain" Dufour tenta di delimitare al massimo questa presenza che sfugge sempre a se stessa. Egli fa valere tutta la molteplicità delle cause possibili, accumulando i determinismi parziali che sono stati invocati a proposito della demenza: rigidità delle fibre, secchezza del cervello, come pretendeva Bonet, mollezza e sierosità dell'encefalo, come indicava Hildanus, uso del giusquiamo, dello stramonio, dell'oppio, dello zafferano (secondo le osservazioni di Rey, di Bautain, di BarŠre), presenza di un tumore, di vermi encefalici, di deformazioni del cranio. Tutte cause positive ma che portano sempre allo stesso risultato negativo: alla rottura dello spirito col mondo esterno e col vero: Coloro che sono assaliti dalla demenza sono molto negligenti e indifferenti a tutto; cantano, ridono e si divertono indistintamente davanti al male come davanti al bene; la fame, il freddo e la sete ... si fanno sì sentire in essi, ma non li affliggono in alcun modo; essi sentono anche le impressioni degli oggetti sui loro sensi, ma non ne sembrano affatto occupati (6).
Così si sovrappongono, ma senza reale unità, la positività frammentaria della natura e la negatività generale della sragione. Come forma della follia, la demenza è vissuta e pensata solo dall'esterno: limite in cui si abolisce la ragione in un'inaccessibile assenza; malgrado la costanza della descrizione, la nozione non ha potere integrante; l'essere della natura e il non-essere della sragione non vi trovano la loro unità.

Tuttavia la nozione di demenza non si perde in una totale indifferenza. In realtà essa si trova limitata da due gruppi di concetti vicini, il primo dei quali è già molto antico e il secondo invece comincia a definirsi nell'età classica.
La distinzione tra demenza e frenesia è tradizionale. Distinzione che è facile stabilire sul piano dei sintomi, poich, la frenesia è sempre accompagnata da febbre, mentre la demenza è una malattia apiretica. La febbre che caratterizza la frenesia consente di reperirne sia le cause prossime sia la natura: essa è infiammazione, calore eccessivo del corpo, bruciore doloroso alla testa, violenza dei gesti e delle parole, una specie di ebollizione generale di tutto l'individuo. Ancora con questa coerenza qualitativa Cullen la caratterizza alla fine del diciottesimo secolo: I sintomi più sicuri della frenesia sono una febbre acuta, un violento mal di testa, l'arrossarsi e il gonfiarsi della faccia e degli occhi, certe insonnie ostinate; il malato non può sopportare n, la luce n, il minimo rumore; egli si abbandona a movimenti incontrollati e furiosi (7). Circa la sua origine lontana, ha provocato molte

discussioni. Ma tutte si riportano al tema del calore: le due questioni più importanti sono se questo può nascere dal cervello stesso o se in esso è solo una qualità trasmessa; e se è prodotto piuttosto da un eccesso di movimento che da un'immobilizzazione del sangue.
Nella polemica tra La MesnardiŠre e Duncan, il primo sostiene che il cervello, essendo un organo umido e freddo, tutto penetrato di liquori e di sieri, non può infiammarsi. L'apologista di Duncan non nega che le qualità principali del cervello siano opposte a quelle del fuoco; ma esso ha una vocazione locale che contraddice la sua natura sostanziale: Essendo stato messo sopra le viscere, riceve facilmente i vapori del cibo e le esalazioni di tutto il corpo; in più è circondato e penetrato da un numero infinito di vene e di arterie che gli stanno intorno e che possono facilmente traboccare nella sua sostanza. Ma c'è di più: queste qualità di mollezza e di freddo che caratterizzano il cervello lo rendono facilmente penetrabile alle influenze estranee, anche a quelle che sono più contraddittorie con la sua prima natura. Mentre le sostanze calde resistono al freddo; le sostanze fredde possono riscaldarsi; il cervello essendo molle e umido è per conseguenza poco capace di difendersi dall'eccesso delle altre qualità (8). L'opposizione delle qualità diventa allora la ragione stessa della loro sostituzione. Ma il cervello sarà ritenuto sempre più spesso la sede prima della frenesia. Bisogna considerare la tesi di Fem come un'eccezione degna di nota; per lui la frenesia è dovuta all'ingombrarsi delle viscere sovraccariche, le quali tramite i nervi comunicano il loro disordine al cervello (9). Per la maggior parte degli autori del diciottesimo secolo, la frenesia ha la sua sede e trova le sue cause nel cervello stesso, diventato uno dei centri del calore organico: il dizionario di James ne situa esattamente l'origine nelle membrane del cervello (10); Cullen pensa che perfino la materia cervicale può infiammarsi: la frenesia, a suo avviso, è un'infiammazione delle parti interne e può attaccare le membrane o la sostanza stessa del cervello (11) .
Questo eccessivo calore si comprende facilmente in una patologia del movimento; ma esiste un calore di tipo fisico e uno di tipo chimico. Il primo è dovuto all'eccesso dei movimenti che diventano troppo numerosi, troppo frequenti, troppo rapidi, e provocano un riscaldamento delle parti che sono sfregate continuamente le une contro le altre: Le cause lontane della frenesia sono tutto ciò che irrita direttamente le membrane o la sostanza del cervello e soprattutto ciò che rende il corso del sangue più rapido nei vasi come l'esposizione della testa nuda a un sole ardente, le passioni dell'anima e determinati veleni (12). Ma il calore di tipo chimico è provocato invece dall'immobilità: l'ingorgo delle sostanze che si accumulano le fa vegetare, poi fermentare; esse entrano così in una specie di ebollizione che spande un grande calore: La frenesia è dunque una febbre acuta e infiammatoria causata da un'eccessiva congestione del sangue e dall'interruzione del corso di questo fluido nelle piccole arterie che sono distribuite nelle membrane del cervello (13).
Mentre la nozione di demenza resta astratta e negativa, quella di frenesia si organizza invece intorno a temi qualitativi precisi, integrando le sue origini, le sue cause, la sua sede, i suoi sintomi e i suoi effetti nella coesione immaginaria, nella logica quasi sensibile del calore corporeo. Una dinamica dell'infiammazione la guida; un fuoco sragionevole la pervade: poco importa che sia incendio nelle fibre o ebollizione nei vasi; le discussioni si concentrano tutte intorno a uno stesso tema che ha un potere d'integrazione: la sragione come fiamma violenta del corpo e dell'anima.

Il secondo gruppo di concetti che s'imparentano con la demenza riguarda la stupidità, l'imbecillità, l'idiozia, la grullaggine. In pratica demenza e imbecillità sono trattate come sinonimi. Sotto il nome di "Morosis", Willis intende tanto la demenza accertata quanto la stupidità che si può notare nei bambini fin dai primi mesi di vita; si tratta in ogni modo di una malattia che colpisce a un tempo la memoria, l'immaginazione e il giudizio (14). Tuttavia si stabilisce a poco a poco la differenza delle età, ed eccola assicurata nel diciottesimo secolo: La demenza è una specie d'incapacità di giudicare

e di ragionare sanamente; essa ha ricevuto diversi nomi, secondo le varie età in cui si manifesta; nell'infanzia la si chiama solitamente "stupidaggine", "grullaggine"; si chiama "imbecillità" quando continua o comincia nell'età di ragione; e quando sopraggiunge nella vecchiaia, la si chiama "farnetico" o "rimbambimento" (15). Questa distinzione ha un valore solamente cronologico: infatti n, i sintomi n, la natura della malattia variano secondo l'età in cui comincia a manifestarsi. Tutt'al più coloro che sono nella demenza mostrano di tanto in tanto qualche virtù del loro antico sapere, e lo stupido non può farlo (16).
Lentamente, la differenza tra demenza e stupidità si approfondisce: non più solo distinzione nel tempo, ma opposizione nel modo di azione. La stupidità agisce nel campo stesso della sensazione: l'imbecille è insensibile alla luce e al rumore; il demente vi è indifferente; al primo è rifiutata la realtà del mondo esterno; l'altro non si interessa alla sua verità. Questa distinzione è press'a poco ripresa da Sauvages nella sua "Nosologie"; per lui la demenza differisce dalla stupidità nel senso che le persone dementi sentono perfettamente le impressioni degli oggetti, ciò che gli stupidi non fanno; ma i primi non vi prestano attenzione, le trattano con assoluta indifferenza, ne disprezzano le conseguenze e non se ne preoccupano affatto (17). Ma quale differenza bisogna stabilire tra la stupidità e le infermità congenite dei sensiì Trattando la demenza come un disordine del giudizio e la stupidità come una deficienza della sensazione, non si rischia di confondere un cieco o un sordomuto con un imbecilleì
Un articolo della "Gazette de m,decine", nel 1762, riprende il problema a proposito dell'osservazione di un animale. Si tratta di un giovane cane: Tutti vi diranno che è cieco, sordo, muto e privo di odorato, o dalla nascita o per qualche incidente capitatogli poco dopo la nascita, cosicch, ha quasi soltanto la vita vegetativa ed è press'a poco a mezzo tra la pianta e l'animale. Non si può parlare di demenza a proposito di un essere che non è destinato a possedere la ragione, nel senso pieno della parola. Ma si tratta davvero di un turbamento dei sensiì La risposta non è facile, poich, ha gli occhi abbastanza belli e che sembrano sensibili alla luce; tuttavia va urtando in tutti i mobili, spesso fino a farsi male; sente i rumori, e perfino un rumore acuto, come quello di un fischio, lo turba e lo spaventa; ma non si è mai potuto insegnargli il suo nome. Dunque n, la vista n, l'udito sono colpiti, ma l'organo o la facoltà che organizza la sensazione in percezione, facendo di un colore un oggetto e di un suono un nome. Questo difetto generale di tutti i sensi non sembra derivare da nessun organo esterno, ma solo dall'organo interno che i fisici moderni chiamano "sensorium commune", e che gli antichi chiamavano l'anima sensitiva, fatta per ricevere e confrontare le immagini trasmesse dai sensi; cosicch, questo animale, non avendo mai potuto formare una percezione, vede senza vedere, sente senza sentire (18). Ciò che nell'anima o nell'attività dello spirito è più vicino alla sensazione è come paralizzato sotto l'effetto dell'imbecillità; mentre nella demenza viene turbato il funzionamento della ragione, in ciò che essa può avere di più libero e di più staccato dalla sensazione.
E alla fine del diciottesimo secolo, imbecillità e demenza si distingueranno non più tanto per la precocità della loro opposizione, e neppure per la facoltà che è colpita, quanto per alcune qualità particolari che possederanno, e che guideranno segretamente l'insieme delle loro manifestazioni. Per Pinel la differenza tra imbecillità e demenza è insomma quella dell'immobilità e del movimento. Nell'idiota c'è una paralisi, una sonnolenza di tutte le funzioni dell'intelletto e delle affezioni morali; il suo spirito resta fisso in una specie di stupore. Nella demenza invece le funzioni essenziali dello spirito pensano, ma pensano a vuoto, e per conseguenza in un'estrema volubilità. La demenza è come un movimento puro dello spirito, senza consistenza n, insistenza, una fuga perpetua che il tempo non riesce neppure a salvaguardare nella memoria: Successione rapida o piuttosto alternativa e non interrotta d'idee e azioni isolate, di emozioni leggere o disordinate, con dimenticanza di ogni

stato anteriore (19). In queste immagini i concetti di stupidità e di imbecillità vengono a fissarsi; analogamente e per contraccolpo anche quello di demenza, che esce lentamente dalla sua negatività e comincia a essere preso in una certa intuizione del tempo e del movimento.
Ma se si mettono da parte questi gruppi adiacenti della frenesia e dell'imbecillità, che si organizzano intorno a temi qualitativi, si può dire che il concetto di demenza rimane alla superficie dell'esperienza: molto vicino all'idea generale della sragione, molto lontano dal centro reale in cui nascono le figure concrete della follia. La demenza è il più semplice dei concetti medici dell'alienazione: il meno offerto ai miti, alle valorizzazioni morali, ai sogni dell'immaginazione. E, malgrado tutto, è il più segretamente incoerente, nella misura stessa in cui sfugge a tutte queste insidie; in esso natura e sragione restano alla superficie della loro generalità astratta, non riuscendo a comporsi in profondità immaginarie come quelle in cui prendono vita le nozioni di mania e di malinconia.

MANIA E MALINCONIA.

Nel sedicesimo secolo la nozione di malinconia era prigioniera tra una certa definizione attraverso i sintomi e un principio di spiegazione nascosto nel termine stesso che la designa. Per quanto riguarda i sintomi, troviamo tutte le idee deliranti che un individuo può formare su se stesso: C'è chi pensa di essere bestia e ne imita la voce e i gesti. Alcuni pensano di essere vasi di vetro, e per questo motivo indietreggiano davanti ai passanti per paura di rompersi; altri temono la morte, e il più delle volte finiscono proprio col darsela. Altri immaginano di essere colpevoli di qualche delitto, tanto da tremare e da aver paura quando vedono qualcuno andar loro incontro poich, pensano che costui voglia afferrarli per la spalla per farli prigionieri e condannarli a morte (20). Temi deliranti che rimangono isolati e non compromettono l'insieme della ragione. Sydenham farà ancora osservare che i malinconici sono persone le quali per il resto sono molto sagge e molto sensate, e dotate di una penetrazione e di una sagacia straordinarie. Così Aristotele ha osservato giustamente che i malinconici hanno più spirito degli altri (21)
Questo insieme sintomatico così chiaro e così coerente si trova designato con una parola che implica tutto un sistema causale, quella di malinconia: Vi prego di guardare da vicino i pensieri dei malinconici, le loro parole, le loro visioni e azioni, e capirete come tutti i loro sensi siano depravati da un umore malinconico sparso nel loro cervello (22). Nella nozione di malinconia si giustappongono delirio parziale e azione della bile nera, senza altri rapporti per il momento all'infuori di un confronto senza unità tra un insieme di segni e una denominazione significativa. Nel diciottesimo secolo l'unità sarà trovata, o piuttosto uno scambio sarà stato compiuto, poich, la qualità di questo umore freddo e nero sarà diventata la colorazione più importante del delirio, il suo valore particolare di fronte alla mania, alla demenza e alla frenesia, il principio essenziale della sua coesione. E mentre Boerhaave definisce ancora la malinconia come un delirio lungo, ostinato e senza febbre, durante il quale il malato è sempre occupato da uno stesso pensiero (23), Dufour, qualche anno dopo, insiste sul timore e la tristezza, che sono ora incaricati di spiegare il carattere parziale del delirio: Da ciò deriva che i malinconici amino la solitudine e fuggano la compagnia; il che li rende più attaccati all'oggetto del loro delirio o alla loro passione dominante, mentre sembrano indifferenti a tutto il resto (24). La fissazione del concetto non è avvenuta in un nuovo rigore dell'osservazione, n, con una scoperta nel terreno delle cause, ma con una trasmissione qualitativa che va da una causa implicata nella designazione a una percezione significativa negli effetti.
Per lungo tempo, fino agli inizi del diciassettesimo secolo, la discussione sulla malinconia restò

impigliata nella tradizione dei quattro umori e delle loro qualità essenziali: qualità stabili appartenenti in proprio a una sostanza, che sola può essere considerata come causa. Per Fernel l'umore malinconico, imparentato con la Terra e con l'Autunno, è un succo spesso come consistenza, freddo e secco come temperamento (25). Ma nella prima metà del secolo si organizza tutta una discussione a proposito dell'origine della malinconia (26): bisogna per forza avere un temperamento malinconico per essere colpiti da malinconiaì L'umore malinconico è sempre freddo e seccoì Non capita mai che sia caldo e umidoì E' piuttosto la sostanza che agisce o le qualità che si comunicanoì Si può riassumere come segue ciò che è stato acquisito nel corso di quella lunga discussione:

1. La causalità delle sostanze è sempre più sostituita da un movimento delle qualità, che, senza alcun supporto, si trasmettono immediatamente dal corpo all'anima, dall'umore alle idee, dagli organi alla condotta. Così per l'apologista di Duncan la miglior prova che il succo malinconico provoca la malinconia è che si trovano in esso le qualità stesse della malattia: Il succo malinconico ha molto di più le condizioni necessarie a produrre la malinconia di quanto non ne abbiano le vostre collere calde: con la sua freddezza diminuisce la quantità degli spiriti, con la sua secchezza li rende capaci di conservare a lungo una forte e ostinata immaginazione, e con la sua nerezza li priva delle loro chiarezza e sottilità naturali (27).
2. Oltre a questa meccanica delle qualità v'è una dinamica che analizza in ognuna la forza che vi si trova racchiusa. Così il freddo e la secchezza possono entrare in conflitto col temperamento, e da questa opposizione nasceranno dei segni di malinconia tanto più violenti in quanto c'è lotta: ecco la forza che ha la meglio e trascina con s, tutte quelle che le resistono. Così le donne, poco portate per natura alla malinconia, vi cadono con più gravi conseguenze: Esse ne sono più crudelmente agitate, perch, la malinconia, essendo opposta al loro temperamento, le allontana maggiormente dalla loro costituzione naturale (28).
3. Ma talvolta il conflitto nasce all'interno stesso di una qualità. Una qualità può alterarsi nel suo sviluppo e diventare il contrario di ciò che era. Così quando le viscere si scaldano, e tutto brucia nel corpo ... e tutti i succhi ardono, allora tutto questo incendio può diventare fredda malinconia, producendo quasi lo stesso effetto della cera in una torcia rovesciata ... Tale raffreddamento del corpo è l'effetto ordinario che segue i calori immoderati quando questi hanno gettato ed esaurito il proprio vigore (29). C'è una specie di dialettica della qualità che, libera da ogni obbligo sostanziale, da ogni assegnazione primitiva, cammina attraverso rovesciamenti e contraddizioni.
4. Infine le qualità possono essere modificate dagli accidenti, dalle circostanze, dalle condizioni della vita; cosicch, un essere che è secco e freddo può diventare caldo e umido, se il suo modo di vivere ve lo spinge; così accade alle donne; esse rimangono nell'ozio, il loro corpo è meno traspirabile [di quello degli uomini], il calore, gli spiriti e gli umori restano all'interno (30).

Liberate così dal supporto sostanziale in cui erano restate prigioniere, le qualità potranno avere una funzione organizzatrice e integrante nella nozione di malinconia. Da un lato, esse ritaglieranno, tra i sintomi e le manifestazioni, un certo profilo della tristezza, della nerezza, della lentezza, dell'immobilità. Dall'altro, delineeranno un supporto causale che non sarà più la fisiologia di un umore, ma la patologia di un'idea, di un timore, di un terrore. L'unità morbosa non è "definita" a partire dai segni osservati n, dalle cause supposte; ma a metà strada, e al disopra degli uni e delle altre, è "percepita" come una certa coerenza qualitativa, che ha le sue leggi di trasmissione, di sviluppo e di trasformazione. E' la logica segreta di tale qualità, che guida il divenire della nozione di malinconia, non la teoria medica. Ciò è chiaro nei testi di Willis.

A prima vista, la coerenza delle analisi è assicurata sul piano della riflessione speculativa. La spiegazione, in Willis, è interamente attinta agli spiriti animali e alle loro proprietà meccaniche. La

malinconia è una follia senza febbre n, furore, accompagnata da timore e da tristezza. Nella misura in cui è delirio - cioŠ rottura essenziale con la verità -, la sua origine risiede in un movimento disordinato degli spiriti e in uno stato difettoso del cervello; ma questo timore, questa inquietudine, che rendono i malinconici tristi e meticolosi, si possono spiegare coi soli movimentiì Può esserci una meccanica del timore e una circolazione degli spiriti che sia caratteristica della tristezzaì Per Descartes è un'evidenza, ma non lo è già più per Willis. La malinconia non può essere trattata come una paralisi, un'apoplessia, una vertigine o una convulsione. In fondo, non è neppure possibile analizzarla come una semplice demenza, bench, il delirio malinconico supponga un certo disordine nel movimento degli spiriti; i disordini della meccanica spiegano bene il delirio - questo errore comune a ogni follia, sia essa demenza o malinconia - ma non la qualità caratteristica del delirio, il colore di tristezza e di timore che ne rende singolare il paesaggio. Bisogna entrare nel segreto delle diatesi (31). Del resto, sono queste qualità essenziali, nascoste nella grana stessa della materia sottile, che rendono conto dei movimenti paradossali degli spiriti.
Nella malinconia gli spiriti sono trascinati da un'agitazione debole, senza potere n, violenza: una specie di scuotimento impotente, che non segue i sentieri tracciati n, le vie aperte ("aperta opercula"), ma attraversa la materia cerebrale creando sempre nuovi pori; tuttavia gli spiriti non si smarriscono molto lontano sui sentieri ch'essi tracciano; ben presto la loro agitazione s'illanguidisce, la loro forza si esaurisce e il movimento si arresta: "non longe perveniunt" (32). Così un simile turbamento, comune a tutti i deliri, non può produrre alla superficie del corpo n, quei movimenti violenti n, quelle grida che si osservano nella mania e nella frenesia; la malinconia non giunge mai al furore; è una follia ai limiti della sua impotenza. Questo paradosso è dovuto alle alterazioni segrete degli spiriti. Di solito essi hanno la rapidità quasi immediata e la trasparenza assoluta dei raggi luminosi; ma nella malinconia si caricano di notte; diventano oscuri, opachi, tenebrosi; e le immagini delle cose che essi portano al cervello e allo spirito sono velate d'ombra e di tenebre (33). Eccoli appesantiti e più vicini a un oscuro vapore chimico che alla pura luce. Vapore chimico che sarebbe di natura acida, piuttosto che solforosa o alcolica: perch, nei vapori acidi le particelle sono mobili e perfino incapaci di riposo, ma la loro attività è debole, senza portata; quando li si distilla non resta nell'alambicco che una flemma insipida. I vapori acidi hanno le stesse proprietà della malinconia, mentre i vapori alcolici, sempre pronti a infiammarsi, fanno pensare maggiormente alla frenesia, e i vapori solforosi alla mania, in quanto sono agitati da un movimento violento e continuo. La ragione formale e le cause della malinconia andrebbero dunque cercate nei vapori che salgono dal sangue al cervello e che sarebbero degenerati in un vapore acido e corrosivo (34). In apparenza l'analisi di Willis è tutta guidata da una malinconia degli spiriti e da una chimica degli umori; ma in realtà il filo conduttore è fornito soprattutto dalle qualità immediate del male malinconico: un disordine impotente, e poi quest'ombra sullo spirito, con questa asprezza acida che corrode il cuore e il pensiero. La chimica degli acidi non è la spiegazione dei sintomi; esiste un'opzione qualitativa, tutta una fenomenologia dell'esperienza malinconica.
Circa settant'anni dopo, gli spiriti animali hanno perduto il loro prestigio scientifico. Il segreto delle malattie viene domandato agli elementi liquidi e solidi del corpo. Il "Dictionnaire universel de m,decine", pubblicato da James in Inghilterra, propone nell'articolo "Mania" un'eziologia comparata di questa malattia e della malinconia: E' evidente che il cervello è la sede di tutte le malattie di questo tipo ... Qui il Creatore ha fissato, bench, in modo inconcepibile, la sede dell'anima, lo spirito, il genio, l'immaginazione, la memoria e tutte le sensazioni ... Tutte queste nobili funzioni saranno cambiate, depravate, diminuite e totalmente distrutte, se il sangue e gli umori, venendo a difettare in qualità e in quantità, non sono più portati al cervello in modo uniforme e temperato, vi circolano con violenza e impetuosità, o vi si muovono lentamente, difficilmente, o languidamente (35).

Questo corso languido, questi vasi ingombrati, questo sangue pesante e carico, faticosamente ripartito dal cuore nell'organismo, e che penetra difficilmente nelle piccole, sottili arterie del cervello, dove la circolazione dev'essere assai rapida per conservare il movimento del pensiero: tutto questo penoso imbarazzo spiega la malinconia. Pesantezza e ingombro: ecco le qualità primitive che guidano l'analisi. La spiegazione si effettua come un transfert verso l'organismo delle qualità percepite nell'andatura, nella condotta e nei discorsi del malato. Si va dalla comprensione qualitativa alla spiegazione supposta. Ma quella comprensione non cessa di prevalere e ha la meglio sulla coerenza teorica. In Lorry le due grandi forme di spiegazione medica per mezzo dei solidi e dei fluidi si giustappongono e finiscono col separarsi, consentendo di distinguere due specie di malinconia. Quella che trova origine nei solidi è la malinconia nervosa: una sensazione particolarmente forte lacera le fibre che la ricevono; per contraccolpo la tensione aumenta la tensione nelle altre fibre, che diventano a un tempo più rigide e suscettibili di vibrare maggiormente. Ma se la sensazione si fa ancora più forte, la tensione diventa tale nelle altre fibre, che esse divengono incapaci di vibrare; tale è lo stato di rigidità, che il corso del sangue ne è fermato e gli spiriti animali immobilizzati. La malinconia si è installata. Nell'altra forma della malattia, la forma liquida, gli umori si trovano impregnati di atrabile; essi diventano più spessi; carico di questi umori, il sangue si appesantisce e stagna nelle meningi, fino a comprimere gli organi principali del sistema nervoso. Si ritrova allora la rigidità della fibra; ma essa non è più in tal caso che una conseguenza del fenomeno umorale. Lorry distingue due malinconie: in realtà si tratta dello stesso insieme di qualità, che assicura alla malinconia la sua unità reale, che egli fa entrare successivamente in due sistemi esplicativi. Solo l'edificio teorico si è sdoppiato; il fondo qualitativo di esperienza rimane lo stesso.
Unità simbolica formata dal languore dei fluidi, dall'oscuramento degli spiriti animali e dall'ombra crepuscolare che essi spandono sulle immagini delle cose, dalla vischiosità di un sangue che scorre a fatica nei vasi, dall'ispessimento dei vapori diventati nerastri, deleteri e acri, dalle funzioni viscerali rallentate e come impaniate; quella della malinconia è un'unità più sensibile che concettuale o teorica.
Questo lavoro, molto più di un'osservazione fedele, organizza l'insieme dei segni e l'apparizione della malinconia. Il tema del delirio parziale sparisce sempre più come sintomo importante dei malinconici, a profitto di dati qualitativi come la tristezza, l'amarezza, il gusto della solitudine, l'immobilità. Alla fine del diciottesimo secolo si definiranno spesso come malinconia le follie senza delirio, ma caratterizzate dall'inerzia, dalla disperazione, da una specie di cupo stupore. E già nel dizionario di James si parla di una malinconia apoplettica, senza idea delirante, in cui i malati non vogliono uscire dal letto; ... se sono in piedi, non camminano fino a che non vi sono costretti dai loro amici o da chi si occupa di loro; non evitano affatto gli uomini, ma sembrano non fare alcuna attenzione a ciò che si dice loro, non rispondono niente (36). Se in questi casi l'immobilità e il silenzio hanno la meglio e determinano la diagnosi di malinconia vi sono soggetti nei quali si osservano solo amarezza, languore e gusto dell'isolamento; la loro stessa agitazione non deve illudere, n, autorizzare un frettoloso giudizio di mania; si tratta proprio di malati di malinconia, poich, evitano la compagnia, amano i luoghi solitari ed errano senza sapere dove vanno; hanno il colorito giallastro, la lingua secca ... gli occhi scavati, mai timidi di lacrime; tutto il loro corpo è secco e bruciato, il viso scuro e coperto d'orrore e di tristezza (37).

Le analisi della mania e la loro evoluzione durante l'età classica obbediscono a uno stesso principio di coerenza.
Willis oppone mania e malinconia. Lo spirito del malinconico è tutto occupato dalla riflessione,

cosicch, l'immaginazione resta in ozio e in riposo; nel maniaco, invece, fantasia e immaginazione sono occupate da un flusso perpetuo di pensieri impetuosi. Mentre lo spirito del malinconico si fissa su un unico oggetto, attribuendogli proporzioni sragionevoli, la mania deforma concetti e nozioni; oppure questi perdono la loro congruenza, e il loro valore rappresentativo è falsato; in ogni modo, l'insieme del pensiero è colpito nel suo rapporto essenziale con la verità. La malinconia è poi sempre accompagnata da tristezza e da paura; nel maniaco invece si riscontrano audacia e furore. Si tratti di mania o di malinconia, la causa del male è sempre nel movimento degli spiriti animali. Ma nella mania questo movimento è molto particolare: è continuo, violento, sempre capace di aprire nuovi pori nella materia cerebrale, e costituisce come il supporto materiale dei pensieri incoerenti, dei gesti esplosivi, delle parole ininterrotte che denunciano la mania. Tutta questa perniciosa mobilità è quella dell'acqua infernale, fatta di liquido solforoso, le "aquae stygiae, ex nitro, vitriolo, antimonio, arsenico, et similibus exstillatae": le particelle sono in continuo movimento; sono capaci di provocare in ogni materia nuovi pori e nuovi canali; e hanno abbastanza forza per spargersi lontano, esattamente come gli spiriti maniaci, che sono capaci di far entrare in agitazione tutte le parti del corpo. L'acqua infernale raccoglie nel segreto dei suoi movimenti tutte le immagini in cui la mania prende forma concreta. Essa ne costituisce, in modo indissociabile, sia il mito chimico sia la verità dinamica.
Nel corso del diciottesimo secolo l'immagine, con tutte le sue implicazioni meccaniche e metafisiche, di spiriti animali nei canali dei nervi, è frequentemente sostituita dall'immagine, più strettamente fisica ma di valore ancora più simbolico, di una tensione alla quale sarebbero sottomessi nervi, vasi e tutto il sistema delle fibre organiche. La mania è allora una tensione delle fibre portata al parossismo, il maniaco una specie di strumento le cui corde, per una trazione esagerata, si mettessero a vibrare alla più lontana e fragile eccitazione. Il delirio maniaco consiste in una vibrazione continua di sensibilità. Attraverso questa immagine, la differenza con la malinconia si precisa e si organizza in un'antitesi rigorosa: il malinconico non è più capace di entrare in risonanza col mondo esterno, poich, le sue fibre sono allentate o immobilizzate da un'eccessiva tensione (è chiaro che la meccanica delle tensioni spiega altrettanto bene l'immobilità malinconica e l'agitazione maniaca): solo alcune fibre risuonano nel malinconico, quelle che corrispondono al punto preciso del suo delirio. Il maniaco invece vibra a ogni sollecitazione, il suo delirio è universale; le eccitazioni non vanno a perdersi nello spessore della sua immobilità, come avviene nel malinconico; quando il suo organismo le restituisce, esse sono state moltiplicate, come se i maniaci avessero accumulato nella tensione delle loro fibre un'energia supplementare. D'altra parte, è proprio questo che li rende a loro volta insensibili, non dell'insensibilità sonnolenta dei malinconici, ma di un'insensibilità tutta tesa di vibrazioni interiori; per questo indubbiamente non temono n, il freddo n, il caldo, strappano i loro vestiti, si coricano nudi in pieno inverno senza sentir freddo. Per questo sostituiscono al mondo reale il mondo irreale e chimerico del loro delirio: I sintomi essenziali della mania sono che gli oggetti non si presentano ai malati come sono realmente (38). Il delirio dei maniaci non è determinato da un particolare vizio del giudizio; costituisce un difetto nella trasmissione delle impressioni sensibili al cervello, un turbamento dell'informazione. Nella psicologia della follia la vecchia idea della verità come conformità del pensiero alle cose si traspone nella metafora di una risonanza, di una specie di fedeltà musicale della fibra alle sensazioni che la fanno vibrare.
Questo tema della tensione maniaca si sviluppa, fuori della medicina dei solidi, in intuizioni ancora più qualitative. La rigidità delle fibre nel maniaco appartiene sempre a un paesaggio secco; la mania si accompagna regolarmente a un esaurirsi degli umori e a un'aridità generale in tutto l'organismo. L'essenza della mania è desertica, sabbiosa. Bonet, nel suo "Sepulchretum", assicura che il cervello

dei maniaci, come ha potuto osservarlo, gli è sempre apparso in stato di secchezza, di durezza e di friabilità . Più tardi, anche Albrecht von Haller troverà che il cervello del maniaco è duro, secco e fragile (40). Menuret ricorda un'osservazione di Forestier che mostra chiaramente che un'eccessiva perdita di umore, disseccando i vasi e le fibre, può provocare uno stato di mania; si trattava di un giovanotto che, essendosi sposato d'estate, diventò maniaco per il commercio eccessivo che ebbe con la moglie.

Il mondo della malinconia era umido, pesante, freddo; quello della mania è secco, ardente, fatto a un tempo di violenza e di fragilità; un mondo reso arido, friabile, e sempre pronto ad ammollirsi sotto l'effetto di una freschezza umida, da un calore non sensibile ma presente dappertutto. Nello sviluppo di tutte queste semplificazioni qualitative la mania assume a un tempo la sua ampiezza e la sua unità. Essa è indubbiamente restata ciò che era all'inizio dei diciassettesimo secolo, furore senza febbre; ma oltre questi due caratteri che erano ancora soltanto segnaletici si è sviluppato un tema percettivo che è stato il reale organizzatore del quadro clinico. Quando i miti esplicativi saranno scomparsi e non avranno più corso gli umori, gli spiriti, i solidi, i fluidi, non resterà più che lo schema di coerenza di qualità che non saranno neppure più nominate; e ciò che questa dinamica del calore e del movimento ha lentamente raggruppato in una costellazione caratteristica della mania verrà ora osservato come un complesso naturale, come una verità immediata dell'osservazione psicologica. Ciò che era stato percepito come calore, immaginato come agitazione degli spiriti, sognato come tensione della fibra, verrà ormai riconosciuto nella trasparenza neutralizzata delle nozioni psicologiche: vivacità esagerata delle impressioni interne, rapidità nell'associazione delle idee, disattenzione al mondo esterno. La descrizione di De La Rive ha già questa limpidità: Gli oggetti esterni non producono sullo spirito, dei malati le stesse impressioni che su quello di un uomo sano; tali impressioni sono deboli ed essi vi fanno raramente attenzione; il loro spirito è quasi tutto assorbito dalla vivacità delle idee prodotta dallo stato disordinato del loro cervello. Queste idee hanno un grado tale di vivacità che il malato crede che rappresentino oggetti reali e giudica in conseguenza (41). Ma non bisogna dimenticare che questa struttura psicologica della mania, così come affiora alla fine del diciottesimo secolo per fissarsi in modo stabile, non è che il disegno superficiale di tutta un'organizzazione profonda, la quale fallirà del tutto dopo essersi sviluppata secondo le leggi semi-percettive e semi-immaginarie di un mondo qualitativo.
Indubbiamente tutto questo universo del calore e del freddo, dell'umidità e della secchezza, richiama al pensiero medico, alla vigilia di accedere al positivismo, in qual cielo esso è nato. Ma questo cumulo di immagini non è unicamente ricordo; è anche lavoro. Per formare l'esperienza positiva della malinconia e della mania è stata necessaria questa gravitazione delle qualità attirate le une verso le altre da tutto un sistema di appartenenze sensibili e affettive. Se la mania, se la malinconia hanno assunto ormai il volto che conosciamo, ciò non deriva dal fatto che noi abbiamo appreso, nel corso dei secoli, ad aprire gli occhi su dei sintomi reali; non dal fatto di aver purificato la nostra percezione fino alla trasparenza; ma dal fatto che nell'esperienza della follia questi concetti sono stati integrati intorno a certi temi qualitativi che hanno dato loro un'unità, una coerenza significativa, li hanno insomma resi percettibili. Si è passati da una semplice segnalazione nozionale (furore senza febbre, idea delirante e fissa) a un campo qualitativo, apparentemente meno organizzato, più facile, meno precisamente definito, ma che ha potuto costituire delle unità sensibili, riconoscibili, "realmente presenti" nell'esperienza globale della follia. Lo spazio di osservazione di queste malattie è stato ritagliato in paesaggi che hanno dato loro oscuramente il loro stile e la loro struttura. Da un lato, un mondo quasi diluviano, in cui l'uomo resta sordo, cieco e addormentato nei riguardi di tutto ciò che non è il suo unico terrore; un mondo quanto mai semplificato, e

smisuratamente ingrandito in uno solo dei suoi particolari. Dall'altro, un mondo ardente e desertico, un mondo panico in cui tutto è fuga, disordine, traccia istantanea. Il rigore di questi temi nella loro forma cosmica, e non le approssimazioni di una prudenza osservatrice, ha organizzato l'esperienza (che è già quasi la nostra esperienza) della mania e della malinconia.

Fatto curioso ma indubbiamente caratteristico del pensiero medico nel diciottesimo secolo, nell'epoca in cui i fisiologi si sforzano di delimitare quanto più è possibile le funzioni del sistema nervoso (sensibilità e irritabilità; sensazione e movimento), i medici utilizzano confusamente queste nozioni nell'unità indistinta della percezione patologica, articolandole secondo tutt'altro schema da quello proposto dalla fisiologia.
Sensibilità e movimento non sono distinti. Tissot spiega che il bambino è più sensibile di ogni altro perch, tutto in lui è più leggero e più mobile (42); l'irritabilità, nel senso in cui Haller intendeva una proprietà della fibra nervosa, è confusa con l'irritazione, intesa come stato patologico di un organo provocato da un'eccitazione prolungata. Si ammetterà che le malattie nervose rappresentano stati di irritazione legati alla mobilità eccessiva della fibra. Si vedono talvolta persone nelle quali la più piccola causa movente provoca movimenti molto più considerevoli di quelli che provoca in persone normali; esse non possono sostenere la minima impressione esterna. Il minimo suono, la luce più debole, procurano loro sintomi straordinari (43). In questa ambiguità volontariamente conservata della nozione di irritazione, la medicina della fine del diciottesimo secolo può mostrare effettivamente la continuità tra la disposizione (irritabilità) e l'avvenimento patologico (irritazione); ma può anche conservare a un tempo il tema di un turbamento caratteristico di un organo che risente di una malattia generale, ma in un modo che gli è caratteristico (è la sensibilità propria dell'organo che assicura questa comunicazione, bench, discontinua), e l'idea di una propagazione nell'organismo di uno stesso disordine che può colpirlo in ogni sua parte (è la mobilità propria della fibra che assicura questa continuità, malgrado le forme diverse che assume negli organi).
Ma se la nozione di fibra irritata ha davvero questa funzione di confusione concertata, essa consente d'altra parte, nella patologia, una distinzione decisiva. Da un lato i malati nervosi sono i più irritabili, cioŠ i più sensibili: tenuità della fibra, delicatezza dell'organismo, ma anche un'anima facilmente impressionabile, cuore inquieto, simpatia troppo viva per tutto quanto avviene intorno. Questa specie di risonanza universale, insieme sensazione e mobilità, costituisce la prima determinazione della malattia. Le donne, che hanno la fibra fragile, che si lasciano facilmente trascinare, nel loro ozio, dai vivi movimenti della loro immaginazione, sono colpite dai mali di nervi più spesso dell'uomo, più robusto, più secco, più bruciato dai lavori (44). Ma questo eccesso di irritazione, nella sua vivacità, attenua, e finisce talvolta con lo spegnere, le sensazioni dell'anima; come se la sensibilità dell'organo nervoso stesso sorpassasse la capacità sensitiva dell'anima e confiscasse a proprio esclusivo profitto la molteplicità di sensazioni suscitate dalla sua estrema mobilità; il sistema nervoso è in un tale stato d'irritazione e di reazione che è incapace di trasmettere all'anima ciò che prova; tutti i suoi caratteri sono turbati: essa non li lega più (45). Così si delinea l'idea di una sensibilità che non è sensazione e di una relazione inversa tra questa delicatezza, che è propria dell'anima e del corpo, e un certo sonno della sensazione che impedisce alle lacerazioni nervose di accedere fino all'anima. L'incoscienza dell'isterico non è che il rovescio della sua sensibilità. Questa relazione, che non poteva essere definita dalla nozione di simpatia, è stata apportata dal concetto di irritabilità, bench, ancora così poco elaborato nel pensiero dei patologi.
Ma con ciò stesso il significato morale delle malattie nervose si altera profondamente. Finch, i mali di nervi erano rimasti associati ai movimenti organici delle parti inferiori del corpo, si situavano all'interno di una certa etica del desiderio: essi rappresentavano la rivincita di un corpo grossolano;

ci si ammalava per colpa di una violenza eccessiva. Ormai si è malati per troppo sentire; si soffre di una solidarietà eccessiva con tutti gli esseri circostanti. Non si è più forzati dalla propria segreta natura; si è vittime di tutto ciò che, alla superficie del mondo, sollecita il corpo e l'anima..
E di tutto ciò si è a un tempo più innocenti e più colpevoli. Più innocenti, perch, si è trascinati, da tutta l'irritazione del sistema nervoso, in un'incoscienza tanto più grande quanto più si è malati. Ma anche molto più colpevoli, poich, tutto ciò a cui ci si è attaccati nel mondo, la vita che si è condotta, gli affetti avuti, le passioni e le immaginazioni presenti, coltivate con troppa compiacenza, si fondono nell'irritazione dei nervi, trovandovi sia il loro effetto naturale che la loro punizione. Tutta l'esistenza finisce con l'essere giudicata su questo grado di irritazione: abuso di cose innaturali (46), vita sedentaria di città, lettura di romanzi, spettacoli teatrali (47), zelo smoderato per le scienze (48), passione troppo viva per il sesso, o quell'abitudine criminale, tanto moralmente reprensibile quanto fisicamente dannosa (49). L'innocenza del malato nervoso che non sente più neppure l'irritazione dei suoi nervi non è in fondo che la giusta punizione di una colpevolezza più profonda: quella che gli ha fatto preferire il mondo alla natura.
Eccoci alla vigilia del diciannovesimo secolo: l'irritabilità della fibra avrà il suo destino fisiologico e patologico (50). Ma per l'istante essa lascia malgrado tutto qualcosa di molto importante sul terreno delle malattie nervose.
Da una parte si tratta dell'assimilazione completa dell'isteria e dell'ipocondria alle malattie mentali. Con la distinzione capitale tra sensibilità e sensazione, esse entrano nel dominio della sragione che abbiamo visto caratterizzato dal momento essenziale dell'errore e del sogno, cioŠ dell'accecamento. Mentre i vapori erano delle convulsioni o delle strane comunicazioni simpatiche attraverso il corpo, bench, conducessero allo svenimento e alla perdita di coscienza, non erano affatto follia. La follia appare quando lo spirito diventa cieco nell'eccesso stesso della sua sensibilità.
Ma d'altra parte essa dà a questa follia tutto un contenuto di colpevolezza, di sanzione morale e di giusta punizione che l'esperienza classica non aveva. Essa appesantisce la sragione di tutti questi nuovi valori: invece di fare dell'accecamento la condizione di possibilità di tutte le manifestazioni della follia, la descrive come l'effetto psicologico di una colpa morale. E con ciò risulta compromesso quanto vi era di essenziale nell'esperienza della sragione. Ciò che era accecamento diventerà incoscienza, ciò che era errore diventerà colpa; e ciò che designava nella follia la paradossale manifestazione del non-essere diventerà punizione naturale di un male morale. In breve tutta quella gerarchia verticale, che costituiva la struttura della follia classica a partire dal ciclo delle cause materiali fino alla trascendenza del delirio, sarà sconvolta e si ripartirà su una superficie occupata insieme, e ben presto contestata, dalla psicologia e dalla morale.
La psichiatria scientifica del diciannovesimo secolo è diventata possibile.

Il pensiero e la pratica medica non hanno, nel diciassettesimo e nel diciottesimo secolo, l'unità o almeno la coerenza che noi ora attribuiamo loro. Il mondo della guarigione si organizza secondo principi che gli sono, in una certa misura, particolari, e che la teoria medica, l'analisi fisiologica, l'osservazione stessa dei sintomi non controllano spesso con esattezza. Abbiamo già visto qual era l'indipendenza dell'ospitalizzazione e dell'internamento nei riguardi della medicina; ma nella medicina stessa, teoria e terapeutica non comunicano se non in un'imperfetta reciprocità.
In un certo senso, l'universo terapeutico resta più solido, più stabile, più legato alle sue strutture, meno labile nei suoi sviluppi, meno libero per un radicale rinnovamento. E quanto la fisiologia ha potuto scoprire di nuovo, con Harvey, Descartes e Willis, non ha inserito nelle tecniche mediche nessuna invenzione di un'importanza proporzionale.
In primo luogo, il mito della panacea non è ancora del tutto scomparso. Tuttavia l'idea

dell'universalità negli effetti di un rimedio comincia a cambiare di senso verso la fine del diciassettesimo secolo. Nella discussione sull'antimonio si affermava o si negava una certa virtù appartenente a un corpo e che sarebbe capace di agire direttamente sul male; nella panacea è la natura stessa che agisce e cancella tutto ciò che appartiene alla contronatura. Ma ben presto alle dispute sull'antimonio succedono le discussioni sull'oppio, che viene utilizzato in un gran numero di malattie e specialmente nel caso delle malattie di testa. Whytt non trova parole sufficienti per esaltarne i meriti e l'efficacia contro i mali nervosi: esso indebolisce la facoltà di sentire che è propria dei nervi, e per conseguenza diminuisce quei dolori, quei movimenti irregolari, quegli spasmi che sono causati da un'irritazione straordinaria; è utilissimo per tutte le agitazioni, per tutte le convulsioni; lo si utilizza con successo contro la debolezza, la stanchezza e lo sbadiglio causati da mestruazioni troppo abbondanti, così come nel caso della colica ventosa, dell'ingorgo polmonare, della pitùita, e dell'asma spasmodica. In breve, poich, la sensibilità simpatica è il grande agente della comunicazione delle malattie all'interno dello spazio organico, l'oppio, nella misura in cui ha un primo effetto di insensibilizzazione, è un agente antisimpatico che forma ostacolo alla propagazione del male lungo le linee della sensibilità nervosa. Senza dubbio quest'azione non tarda a smorzarsi; il nervo ridiventa sensibile malgrado l'oppio; in tal caso il solo metodo per trarne ancora frutto è di aumentarne la dose di tanto in tanto (51). E' chiaro che l'oppio non deve esattamente il proprio valore universale a una virtù che gli apparterrebbe come una forca segreta. Il suo effetto è circoscritto: esso insensibilizza. Ma, essendo il suo punto di applicazione - il sistema nervoso - un agente universale della malattia, l'oppio assume il proprio significato di panacea a causa di questa mediazione anatomica e funzionale. In se stesso, il rimedio non è generale; ma lo è in quanto s'inserisce nelle forme più generali del funzionamento dell'organismo.
Nel diciottesimo secolo il tema della panacea è un compromesso, un equilibrio più spesso cercato che ottenuto, tra un privilegio di natura che sarebbe toccato in sorte al farmaco e un'efficacia che gli consentirebbe d'intervenire nelle funzioni più generali dell'organismo. Il libro di Hecquet sull'oppio testimonia di questo compromesso, caratteristico del pensiero medico di quell'epoca. L'analisi fisiologica è meticolosa; la salute viene definita come il giusto temperamento dei fluidi e l'elasticità del meccanismo dei solidi: in una parola, come il gioco libero e reciproco di queste due potenze che dominano la vita. Inversamente, le cause delle malattie derivano dai fluidi o dai solidi, cioŠ dai difetti o dalle alterazioni della loro testura, del loro movimento, eccetera (52). Ma in realtà i fluidi non hanno qualità proprie: sono troppo spessi o troppo liquidi, agitati, stagnanti o corrottiì Questi sono gli effetti dei movimenti dei solidi, che soli possono cacciarli dai loro serbatoi e immetterli nei vasi. I principi motori della salute e della malattia sono dunque dei vasi che pulsano, delle membrane che premono, e la virtù del meccanismo che muove, che agita, che anima (53). Ora, che cos'è l'oppioì Un solido che ha la proprietà di svilupparsi quasi tutto in vapore sotto l'effetto del calore. Si ha dunque ragione di supporre che sia composto di un insieme di parti aeree. Queste parti sono subito liberate nell'organismo a partire dal momento in cui l'oppio è assorbito dal corpo: L'oppio, sciolto nelle viscere, diventa come una nube d'atomi insensibili che, penetrando improvvisamente nel sangue, lo traversa velocemente per andare a infiltrarsi, con la più fine delle linfe, nella sostanza corticale del cervello (54). A questo punto l'effetto dell'oppio sarà triplice, conformemente alle qualità fisiche dei vapori che esso libera. Tali vapori in effetti sono costituiti da spiriti o parti leggere, fini, levigate, non saline, perfettamente lisce, le quali, come fili di una peluria leggera, sottile e impercettibile, e tuttavia elastica, si insinuano senza turbamento, penetrando senza violenza (55). Nella misura in cui essi sono elementi lisci e levigati, possono aderire senza alcun interstizio alla superficie regolare delle membrane, come due superfici perfettamente piatte aderiscono l'una all'altra; essi rinforzano così le membrane e le fibre; ma, in più, la loro elasticità

consolida il tono delle membrane e le rende più elastiche. Infine, poich, si tratta di particelle aeree, esse sono capaci di mescolarsi intimamente al succo nervoso e di animarlo rettificandolo e correggendolo (56).
L'effetto dell'oppio è totale perch, la decomposizione chimica a cui esso è sottoposto nell'organismo lo lega, con questa metamorfosi, agli elementi che determinano, nel loro stato normale, la salute e, nelle loro alterazioni, la malattia. L'oppio prende valore di farmaco universale nel lungo cammino delle trasformazioni chimiche e delle rigenerazioni fisiologiche. E tuttavia Hecquet non abbandona l'idea che l'oppio guarisce per virtù di natura, che in esso è depositato un segreto che lo mette in comunicazione diretta con le fonti della vita. Il rapporto dell'oppio con la malattia è duplice: un rapporto indiretto, mediato e derivato rispetto a una concatenazione di meccanismi diversi; e un rapporto originario che ha posto nell'oppio un'essenza, uno spirito, che è lo spirito della vita stessa. L'oppio in fin dei conti non è "efficace" se non nella misura in cui era fin dall'origine "benefico". Esso agisce secondo una "meccanica naturale" e visibile, ma in quanto aveva ricevuto un "dono segreto della natura".
Durante tutto il diciottesimo secolo l'idea dell'efficacia del farmaco si stringerà intorno a questo tema della natura, ma senza mai sfuggire ai suoi equivoci. Il modo d'azione del medicamento segue uno sviluppo naturale e discorsivo; ma il principio della sua azione è una comunicazione originaria con la natura, un'apertura sul suo Principio (57). Solo tenendo conto di questa ambiguità si possono comprendere i privilegi successivi accordati nel diciottesimo secolo ai farmaci naturali, cioŠ a quelli il cui principio è nascosto nella natura, ma i cui risultati sono visibili per una filosofia della natura: l'aria, l'acqua, l'etere e l'elettricità. In ognuno di questi temi terapeutici si prosegue l'idea di panacea, metamorfosata come abbiamo visto, ma opponente sempre un ostacolo alla ricerca del farmaco specifico, dell'effetto localizzato in rapporto diretto col sintomo particolare o con la causa singola. Il mondo della guarigione, nel diciottesimo secolo, rimane in gran parte in questo spazio della generalità astratta.
Ma solo in parte. Dal Medioevo in poi continuano a opporsi al privilegio della panacea i privilegi regionali delle efficacie particolari. Tra il microcosmo della malattia e il macrocosmo della natura è tracciato tutto un reticolato che mantiene un complesso sistema di corrispondenze. E' una vecchia idea quella secondo cui non esiste al mondo una forma di malattia, un volto del male che non sia possibile cancellare, se si ha la fortuna di trovare il suo antidoto, che d'altra parte non può mancare di esistere, forse in un angolo estremamente appartato della natura. Il male non esiste allo stato semplice; esso è sempre già compensato: Un tempo, l'erba era buona per il folle e cattiva per il boia. Abbastanza presto, l'uso dei vegetali e dei sali sarà reinterpretato in una farmacopea di stile razionalista e messo in un rapporto di stile discorsivo coi disordini dell'organismo che è sensato guarire. Tuttavia ci fu nell'età classica un settore di resistenza: il dominio della follia. Per lungo tempo essa resta in comunicazione diretta con gli elementi cosmici che la saggezza del mondo ha ripartito nei segreti della natura. E, cosa strana, la maggior parte di queste antitesi costituite dalla follia non appartengono all'ordine vegetale, ma sia al regno umano che a quello minerale. L'immaginazione classica non si è ancora sbarazzata del tema secondo cui la follia è legata alle forze più oscure, più notturne del mondo e che essa è come un risalire dalle profondità sotterranee dove regnano desideri e incubi. Essa è dunque imparentata con le pietre, con le gemme, con tutti quei tesori ambigui che portano nel loro splendore una ricchezza e una maledizione: i loro vivi colori delimitano un frammento di notte. Il vigore, a lungo intatto, di questi temi morali e immaginari spiega senza dubbio perch,, fino al termine dell'età classica, si incontra la presenza di tali farmaci umani e minerali e perch, li si applichi ostinatamente alla follia, contro la maggior parte delle concezioni mediche dell'epoca.

Nel 1638 Jean de Serres aveva tradotto le famose "Oeuvres pharmaceutiques" di Jean de Renou, dove si dice che l'autore della Natura ha divinamente infuso in ogni pietra preziosa qualche particolare e ammirabile virtù che obbliga i re e i principi ad adornarne le loro corone ... per proteggersi dai malefici, per guarire numerose malattie e conservare la salute (58). Il lapislazzuli, per fare un esempio, non soltanto rafforza la vista, ma altresì rallegra il cuore; lavato e preparato opportunamente, purga senza alcun pericolo l'umor malinconico. Fra tutte le pietre lo smeraldo cela i poteri più numerosi, e anche più ambivalenti; la sua più grande virtù è di vegliare sulla Saggezza e sulla Virtù; secondo De Renou esso può non solo preservare dal mal caduco coloro che lo portano al dito incastonato d'oro, ma anche fortificare la memoria e resistere agli sforzi della concupiscenza. Si dice infatti che un re d'Ungheria alle prese amorose con sua moglie sentì spezzarsi in tre parti, davanti al loro conflitto, il bello smeraldo che portava al dito, tanto questa pietra ama la castità (59).
Non varrebbe la pena di citare questo insieme di credenze, se esso non apparisse ancora, e in modo molto esplicito, nelle farmacopee e nei trattati di medicina del diciassettesimo e del diciottesimo secolo. Certo, si mettono da parte le pratiche il cui significato è troppo apertamente magico. Lemery, nel suo "Dictionnaire des drogues", rifiuta di accordare credito a tutte le proprietà supposte degli smeraldi: Si pretende che siano buoni per l'epilessia e che affrettino il parto, se sono portati come amuleti; ma queste ultime qualità sono solo immaginarie. Ma se si rifiuta l'amuleto come mediazione delle efficacie, ci si guarda bene dallo spogliare le pietre dei loro poteri; li si ripone nell'elemento della natura nel quale le virtù diventano un succo impercettibile i cui segreti possono essere estratti per quintessenza; lo smeraldo portato al dito non ha più poteri; mescolatelo ai sali dello stomaco, agli umori del sangue, agli spiriti dei nervi, e i suoi effetti saranno certi e la sua virtù naturale: gli smeraldi, è sempre Lemery che parla, sono adatti ad addolcire gli umori troppo acri, se vengono tritati finemente e presi per bocca (60).
All'altra estremità della natura, il corpo umano stesso è considerato, fino alla metà del diciottesimo secolo, come un rimedio privilegiato della follia. Nella complessa mescolanza che forma l'organismo, la saggezza naturale ha indubbiamente nascosto dei segreti che possono combattere da soli i fantasmi e i disordini che la follia umana ha inventato. Anche qui troviamo il tema arcaico dell'uomo microcosmo nel quale vengono a congiungersi gli elementi del mondo, che sono a un tempo principi di vita e di salute; Lemery constata in tutte le parti dell'uomo, le sue escrescenze e i suoi escrementi la presenza di quattro corpi essenziali: olio e sale volatile mescolati e avvolti nella flemma e nella terra (61). Rimediare all'uomo per l'uomo significa lottare per il mondo contro i disordini del mondo, per la saggezza contro la follia, per la natura contro l'anti-"fusis". I capelli dell'uomo servono a sconfiggere i vapori, se bruciandoli li si fa aspirare ai malati ... L'urina dell'uomo serve contro i vapori isterici (62).... Buchoz raccomanda il latte di donna, l'alimento naturale per eccellenza (egli scrive dopo Rousseau), per qualsiasi affezione nervosa, e l'urina per tutte le forme di malattie ipocondriache (63). Ma sono le convulsioni, dallo spasmo isterico fino all'epilessia, che attirano maggiormente i rimedi umani, soprattutto quelli che si possono prelevare sul cranio, la parte più preziosa dell'uomo. C'è nella convulsione una violenza che non può essere combattuta che dalla violenza stessa, ed è per questo che si utilizzano così a lungo i crani degli impiccati uccisi da mano umana i cui cadaveri non sono stati sepolti in terra benedetta (64). Lemery cita l'uso frequente della polvere d'ossa di cranio; ma si farà meglio a usare il cervello di un giovanotto morto da poco di morte violenta (65). Così contro le convulsioni si utilizzava il sangue umano ancor caldo, facendo talvolta attenzione a non abusare di questa terapeutica il cui eccesso può provocare la mania (66).
Ma eccoci già, con la sovraddeterminazione di quest'immagine di sangue, in un'altra regione dell'efficacia terapeutica: quella dei valori simbolici. Questo fu un altro ostacolo all'accordo delle

farmacopee con le nuove forme della medicina e della fisiologia. Certi sistemi puramente simbolici conservarono la loro solidità sino alla fine dell'età classica, trasmettendo, più che ricette, più che segreti tecnici, delle immagini e dei sordi simboli che appartenevano a un onirismo immemorabile. Il Serpente, occasione della Caduta, e forma visibile della Tentazione, il Nemico per eccellenza della Donna, è per lei, nello stesso tempo, il rimedio più prezioso nel mondo della redenzione. Ciò che fu causa di peccato e di morte diviene causa di guarigione e di vita. E fra tutti i serpenti, il più velenoso deve essere il più efficace contro i vapori e le malattie della donna. E' alle vipere, scrive Madame de S,vign,, che io debbo la piena salute di cui godo ... Esse temperano il sangue, lo purificano, lo rinfrescano .... Ed ella desidera serpenti veri, non un rimedio artefatto, un prodotto da farmacista, ma una buona vipera dei campi: Bisogna che siano vere vipere in carne e ossa, e non della polvere; la polvere scalda, a meno che non la si prenda in una farinata o in una crema cotta, o in qualcosa di rinfrescante. Pregate Monsieur de Boissy di farvi arrivare qualche dozzina di vipere del Poitou in una cassa, separate a gruppi di tre o quattro, affinch, siano a loro agio, con della crusca e del muschio. Prendetene due ogni mattina; tagliate loro la testa, fatele spellare e tagliare a pezzi e farcitene il corpo di un pollo. Fate questo per un mese (67).
Contro i mali di nervi, l'immaginazione sregolata e i furori d'amore, i valori simbolici moltiplicano i loro sforzi. Solo l'ardore può spegnere l'ardore, e occorrono corpi vivi, violenti e densi, portati mille volte all'incandescenza nei focolari più arroventati, per soddisfare gli appetiti smisurati della follia. Nell'Appendice delle formule che fa seguito al suo "Trait, de la nymphomanie", Bienville propone diciassette medicazioni contro gli ardori dell'amore; la maggior parte sono attinte alle ricette vegetali tradizionali; ma la quindicesima introduce a una strana alchimia del contro-amore: bisogna prendere dell'argento vivo rivivificato di cinabro, tritarlo con due dramme d'oro, e questo per cinque volte di fila, poi farlo scaldare sulla cenere con spirito di vetriolo; distillare il tutto cinque ore su carboni ardenti. Si riduce in polvere e se ne danno tre grani alla ragazza la cui immaginazione è infiammata da vive chimere (68). Tutti questi corpi preziosi e violenti, segretamente animati da immemorabili ardori, tante volte arroventati e portati fino al fiammeggiare della loro verità, non potrebbero non trionfare dei calori passeggeri d'un corpo umano, di tutta questa ebollizione oscura degli umori e dei desideri: e ciò in virtù dell'arcaica magia dei "similia similibus". La loro verità di incendio uccide questo triste, inconfessabile calore. Il testo di Bienville è del 1778.
Ci si può ancora stupire di trovare nella serissima "Pharmacop,e" di Lemery questa ricetta di un elettuario di castità che si raccomanda per le malattie nervose e i cui significati terapeutici sono tutti portati dai valori simbolici di un ritoì Prendete della canfora, della liquirizia, delle semenze di vigna e di giusquiamo, della conserva di fiori di ninfee e dello sciroppo di ninfee ... Se ne prendono due o tre dramme al mattino bevendoci sopra un bicchiere di siero nel quale sarà stato spento un pezzo di ferro arroventato a fuoco (69). Il desiderio e i suoi fantasmi si spegneranno nella pace di un cuore come questa verga di metallo ardente si calma nella più innocente, nella più infantile delle bevande. Questi schemi simbolici sopravvivono ostinatamente nei metodi di guarigione dell'età classica.
Per quanto tempo ancora l'"assa foetida" sarà incaricata di respingere nel corpo degli isterici tutto un mondo di cattivi desideri, di appetiti proibiti che un tempo si pensava dovessero risalire fino al petto, fino al cuore, fino alla testa e al cervello col corpo mobile dell'utero stessoì Ettmìller considera ancora come reale questo riflusso; per lui gli odori hanno un potere caratteristico di attrazione e di repulsione sugli organi mobili del corpo umano. Questo riflusso diventa sempre più ideale fino a divenire, nel diciottesimo secolo, fuori di ogni meccanica dei movimenti contrari, un semplice sforzo per equilibrare, limitare e infine cancellare una sensazione. Proprio dandogli questo significato, Whytt prescrive l'"assa foetida": la sgradevole violenza del suo odore deve diminuire l'irritabilità di tutti gli elementi sensibili del tessuto nervoso che non sono colpiti da essa, e il dolore

isterico, localizzato soprattutto negli organi del ventre e del petto, sparisce immediatamente (70).
Tutte queste coesioni simboliche intorno a immagini, a riti, ad antichi imperativi morali, continuano a organizzare in parte i farmaci che vengono usati nell'età classica, formando nodi di resistenza difficili da dominare.
E venirne a capo è tanto più difficile in quanto la maggior parte della pratica medica non è affidata ai medici stessi. Alla fine del diciottesimo secolo esiste ancora tutto un "corpus" tecnico della guarigione che n, i medici n, la medicina hanno mai controllato, in quanto appartiene interamente ad alcuni empirici fedeli alle loro ricette, alle loro cifre e ai loro simboli. Fino al termine dell'età classica le proteste dei dottori non cessano di crescere; nel 1772 un medico di Lione pubblica un testo significativo, "L'anarchie m,dicinale": La più grande branca della medicina pratica è nelle mani di gente nata fuori del seno dell'arte; le donnaccole, le dame di misericordia, i ciarlatani, i maghi, gli ospedalieri, i monaci, le suore, i droghieri, gli erboristi, i chirurghi, i farmacisti trattano molte più malattie e danno molti più rimedi dei medici (71). Questa suddivisione sociale che separa nella medicina la teoria dalla pratica è soprattutto sensibile per la follia: da una parte l'internamento sottrae l'alienato alla cura dei medici; e dall'altra parte, il folle in libertà è affidato più volentieri di un altro ammalato alle cure di un empirico. Quando, nella seconda metà del diciottesimo secolo, si aprono in Francia e in Inghilterra alcune case di salute per alienati, si ammette che le cure devono essere somministrate loro piuttosto da parte dei sorveglianti che da parte dei medici. Bisogna aspettare, in Francia, la circolare di Doublet e, in Inghilterra, la fondazione del Rifugio perch, la follia venga ammessa ufficialmente nel territorio della pratica medica. In precedenza essa rimane legata per molti aspetti a, tutto un mondo di pratiche estramediche, così bene accette, così solide nella loro tradizione, da imporsi naturalmente ai medici stessi. E questo dà alle prescrizioni il loro tono paradossale e il loro stile così eterogeneo. Le forme di pensiero, le età tecniche, i piani di elaborazione scientifica vi si confrontano senza che si abbia l'impressione che la contraddizione sia mai sentita come tale.

4.
MEDICI E MALATI.

E tuttavia proprio l'età classica ha dato alla nozione di cura la pienezza del suo significato.
Si tratta certo di una vecchia idea, ma che ora assumerà tutta la sua importanza per il fatto di sostituirsi alla panacea. Quest'ultima doveva sopprimere "ogni malattia" (cioŠ tutti gli effetti di ogni possibile malattia), mentre la cura sopprimerà "tutta la malattia" (cioŠ l'insieme di ciò che nella malattia è determinante e determinato). I momenti della cura devono dunque articolarsi sugli elementi costitutivi della malattia. A partire da quest'epoca si comincia a considerare la malattia in un'unità naturale che prescrive alla medicazione il suo logico ordinamento e la determina con il suo proprio movimento. Le tappe della cura, le fasi per cui essa passa e i movimenti che la costituiscono, devono articolarsi sulla natura visibile della malattia, sposare le sue contraddizioni, e andare in cerca di ognuna delle sue cause. Ancor più: essa deve regolarsi in base ai propri effetti, correggersi, compensare progressivamente le tappe per cui passa la guarigione, fino al punto di contraddirsi essa stessa se così esigono la natura della malattia e l'effetto provvisoriamente prodotto. Ogni cura è dunque, oltre che una pratica, una riflessione spontanea su se stessa e sulla malattia, e sul rapporto che si stabilisce tra esse. Il risultato non è solo constatazione, ma esperienza; e la teoria medica prende vita in un tentativo. Sta nascendo qualcosa che diventerà ben presto il territorio clinico.

Territorio in cui il rapporto costante e reciproco tra teoria e pratica si trova raddoppiato da un immediato confronto tra medico e malato. Sofferenza e sapere si uniranno l'uno all'altra nell'unità di un'esperienza concreta. E questa esige un linguaggio comune, una comunicazione almeno immaginaria tra il medico e il malato. Ora, proprio a proposito delle malattie nervose, le cure hanno assunto nel diciottesimo secolo i modelli più vari e si sono rafforzate come tecnica privilegiata della medicina. Come se, nei loro riguardi, si stabilisse infine, e in un modo particolarmente propizio, quello scambio tra la follia e la medicina che l'internamento aveva ostinatamente rifiutato.
In queste cure, ben presto giudicate fantastiche, nasceva la possibilità di una psichiatria di osservazione, di un internamento di tipo ospedaliero, del dialogo del folle col medico che, da Pinel a Leuret, a Charcot, a Freud, acquisterà un vocabolario così strano.
Cerchiamo di ricuperare alcune delle idee terapeutiche che hanno organizzato le cure della follia.
1. "La consolidazione". Nella follia, anche sotto le sue forme più agitate, c'è una componente di debolezza. Se gli spiriti sono sottomessi a movimenti irregolari, ciò è dovuto al fatto che essi non hanno n, forza n, peso sufficienti per seguire il loro corso naturale; se si incontrano così spesso spasmi e convulsioni nei mali di nervi, ciò è dovuto al fatto che la fibra è troppo mobile, o troppo irritabile, o troppo sensibile alle vibrazioni; comunque sia, essa manca di robustezza. Sotto l'apparente violenza della follia, che sembra talvolta moltiplicare la forza dei maniaci in proporzioni considerevoli, c'è sempre una segreta debolezza, una mancanza essenziale di resistenza; a dire il vero, i furori del folle non sono che violenza passiva. Si cercherà dunque una cura che darà agli spiriti o alle fibre un vigore, ma un vigore calmo, una forza che non potrà essere sfruttata da nessun disordine, in quanto essa si adatterà di primo acchito al corso della legge naturale. Ancor più dell'immagine della vivacità e del vigore si impone quella della robustezza, investendo il tema di una nuova resistenza, di una giovane elasticità, ma già sottomessa e addomesticata. Bisogna trovare una forza da prelevare sulla natura, per rafforzare la natura stessa.
Si sognano rimedi che prendano per così dire le difese degli spiriti, e li aiutino a vincere la causa che li fermenta. Prendere le difese degli spiriti significa lottare contro l'agitazione alla quale sono sottomessi malgrado la loro volontà; significa anche permettere loro di scappare a tutti i ribollimenti chimici che li scaldano e li turbano; significa infine dar loro una solidità sufficiente per resistere ai vapori che tentano di soffocarli, di renderli inerti, e di trascinarli nel proprio vortice. Contro i vapori si rinforzano gli spiriti con gli odori più puzzolenti; la sensazione sgradevole vivifica gli spiriti, che in qualche modo si rivoltano, e si dirigono là dove occorre respingere l'assalto: così si userà l'"assa foetida", l'olio d'ambra, cuoio e piume bruciati, insomma tutto ciò che può arrecare all'anima sentimenti vivi e sgradevoli. Contro la fermentazione, bisogna somministrare della teriaca, dello spirito antiepilettico di Charras, e soprattutto la famosa acqua della regina d'Ungheria (1): le acidità spariscono e gli spiriti riprendono il loro giusto peso. Infine, per restituire a essi la loro esatta mobilità, Lange raccomanda che si sottopongano gli spiriti a sensazioni e a movimenti che sono a un tempo gradevoli, misurati e regolari: Quando gli spiriti animali sono separati e disuniti, occorrono loro dei rimedi che ne calmino il movimento e li rimettano nella situazione naturale, come gli oggetti che danno all'anima un sentimento di piacere dolce e moderato, gli odori gradevoli, le passeggiate in luoghi deliziosi, la vista di persone simpatiche, la musica (2). Questa ferma dolcezza, una pesantezza conveniente, infine una vivacità che è destinata solo a proteggere il corpo, ecco tanti modi per consolidare, nell'organismo, gli elementi fragili che fanno comunicare il corpo e l'anima.
Ma indubbiamente non esiste miglior procedimento rafforzativo dell'uso di quel metallo che è a un tempo il più solido e il più docile, il più resistente ma il più pieghevole tra le mani dell'uomo che lo sa forgiare ai propri fini: il ferro. Il ferro riunisce, nella sua natura privilegiata, tutte queste qualità

che divengono subito contraddittorie quando le si separa. Nessuno resiste tanto, nessuno sa obbedire meglio; esso è dato in natura, ma è ugualmente a disposizione di tutte le tecniche umane. L'uomo non potrebbe aiutare la natura e fornirle un sovrappiù di forza con un mezzo più sicuro - cioŠ più vicino alla natura e più sottomesso all'uomo - dell'applicazione del ferro. Si cita sempre il vecchio esempio di Dioscoride che dava all'inerzia dell'acqua qualità di vigore a essa estranee, immergendovi una verga di ferro arroventato. L'ardore del fuoco, la mobilità calma dell'acqua, e questo rigore di un metallo trattato fino a diventare flessibile: tutti questi elementi, riuniti, conferivano all'acqua poteri di rafforzamento, di vivificazione, di consolidazione, che essa poteva trasmettere all'organismo. Ma il ferro è efficace anche al di fuori di ogni preparazione. Sydenham lo raccomanda sotto la forma più semplice, con l'assorbimento diretto di limatura di ferro (3). Whytt ha conosciuto un uomo che per guarirsi di una debolezza nervosa allo stomaco, che gli causava uno stato permanente di ipocondria, ne prendeva ogni giorno fino a duecentotrenta grani (4). Il fatto è che a tutte le sue virtù il ferro aggiunge la proprietà notevole di trasmettersi direttamente senza intermediario n, trasformazione. Esso comunica non la sua sostanza, ma la sua forza; paradossalmente, pur essendo così resistente, si dissipa subito nell'organismo, non deponendovi se non le proprie qualità, senza ruggine n, rimasugli. E' chiaro che tutta una fantasia di ferro benefico guida qui il pensiero discorsivo, e ha la meglio perfino sull'osservazione. Se si fanno delle esperienze, non è per chiarire una concatenazione positiva, ma per delimitare questa immediata comunicazione delle qualità. Wright fa assorbire a un cane un po' di sale di ferro; e osserva che, un'ora dopo, il chilo, mescolato a tintura di noci di galla, non mostra il colore di porpora scura che avrebbe se il ferro fosse stato assimilato. Quindi il ferro, senza mescolarsi alla digestione, senza passare nel sangue, senza penetrare sostanzialmente nell'organismo, fortifica direttamente le membrane e le fibre. Più che un effetto constatato, la consolidazione degli spiriti e dei nervi appare piuttosto come una metafora operatoria che implica un trasferimento di forza senza nessuna dinamica discorsiva. La forza passa col contatto, al di fuori di ogni scambio sostanziale, di ogni comunicazione di movimenti.
2. "La purificazione". Ingombro di viscere, ribollimento di idee false, fermentazione di vapori e di violenze, corruzione dei liquidi e degli spiriti: la follia richiede tutta una serie di terapeutiche, ognuna delle quali può venir collegata a una stessa operazione di purificazione.
Si sogna una specie di purificazione totale: la più semplice, ma anche la più impossibile delle cure. Essa consisterebbe nel sostituire al sangue di un malinconico, che è sovraccarico, spesso, tutto ingombro di umori acri, un sangue chiaro e leggero il cui movimento dissiperebbe il delirio. Nel 1662 Moritz Hoffmann aveva suggerito la trasfusione sanguigna come rimedio alla malinconia. Alcuni anni dopo, l'idea ha avuto abbastanza successo perch, la Società filosofica di Londra progetti di fare una serie di esperienze sui soggetti rinchiusi a Bethl,em; Allen, il medico incaricato di compierle, rifiuta (5). Ma Denis tenta l'operazione su uno dei suoi malati, colpito da malinconia amorosa; preleva dieci once di sangue, che rimpiazza con una quantità leggermente inferiore estratta dall'arteria femorale di un vitello; l'indomani ricomincia, ma l'operazione questa volta si riduce a poche once. Il malato si calma; fin dal giorno dopo il suo spirito si era chiarificato; e ben presto era del tutto guarito: tutti i professori della Scuola di chirurgia lo confermarono (6). Tuttavia la tecnica è presto abbandonata, malgrado alcuni altri tentativi (7).
Si utilizzeranno preferibilmente le medicazioni che prevengono la corruzione. Sappiamo per un'esperienza di più di tremila anni che la Mirra e l'Aloe preservano i cadaveri (8). Queste alterazioni del corpo non sono forse della stessa natura di quelle che accompagnano le malattie degli umorì Niente sarà quindi più raccomandabile, contro i vapori, della mirra e dell'aloe, e soprattutto del famoso elisir di Paracelso (9). Ma bisogna fare qualcosa di più che prevenire le

corruzioni: occorre distruggerle. Da qui derivano le terapeutiche che si occupano dell'alterazione stessa, e cercano sia di deviare le materie corrotte, sia di dissolvere le sostanze corruttrici: rispettivamente, tecniche della derivazione e tecniche della detersione.
Alle prime appartengono tutti i metodi propriamente fisici che tendono a creare alla superficie del corpo delle ferite o delle piaghe, a un tempo centri di infezione che sbarazzano l'organismo e centri di evacuazione verso il mondo esterno. Così Fallowes spiega il meccanismo benefico del suo "oleum cephalicum"; nella follia, dei vapori neri chiudono i vasi finissimi per i quali dovrebbero passare gli spiriti animali; il sangue è allora privato di direzione; esso ingombra le vene del cervello dove ristagna, a meno che non sia agitato da un movimento confuso che confonde le idee. L'"oleum cephalicum" ha il vantaggio di provocare delle pustolette sulla testa; le si unge con olio per impedir loro di disseccarsi e in modo che rimanga aperta l'uscita per i vapori neri fissati nel cervello (10). Ma le bruciature e i cauteri su tutto il corpo hanno lo stesso effetto. Si suppone perfino che malattie della pelle come la rogna, l'eczema, o il vaiolo, possano metter fine a un accesso di follia; la corruzione lascia allora le viscere e il cervello per espandersi alla superficie del corpo e liberarsi all'esterno. Alla fine del secolo si prenderà l'abitudine di inoculare la rogna nei casi di mania più restii. Doublet, nella sua "Instruction" del 1785, rivolta ai direttori d'ospedale, raccomanda, nel caso in cui i salassi, le purghe, i bagni e le docce non abbiano risolto una mania, di ricorrere ai cauteri, agli ascessi superficiali, ai setoni, all'inoculazione della rogna (11).
Ma il compito principale consiste nel dissolvere tutti i fermenti che, formati nel corpo, hanno determinato la follia. Per far questo, ecco in primo luogo gli amari. L'amarezza ha tutte le aspre virtù dell'acqua di mare; essa purifica logorando, esercita la corrosione su tutto ciò che il male ha depositato di inutile, di malsano e d'impuro nel corpo o nell'anima. Amaro e vivo, il caffŠ è utile per le persone grasse i cui umori spessi circolano a fatica (12); dissecca senza bruciare: perch, la caratteristica dei corpi di questo tipo è di dissipare le umidità superflue senza calore pericoloso; c'è nel caffŠ come un fuoco senza fiamma, un potere di purificazione che non calcina; il caffŠ riduce le impurità: coloro che ne fanno uso sanno per lunga esperienza che esso sistema lo stomaco, ne consuma le umidità superflue, dissipa le flatulenze, dissolve il catarro intestinale, che esso terge delicatamente, e, cosa ancor più degna di considerazione, ostacola i fumi che montano alla testa e conseguentemente addolcisce i dolori e le fitte che di solito li accompagnano; e infine dà forza, vigore e nettezza agli spiriti animali, senza lasciare traccia di calore, neppure alle persone più riscaldate che ne fanno uso (13).
Del tutto naturalmente, saponi e prodotti affini non mancheranno di avere effetti importanti in questa impresa di purificazione. Il sapone dissolve quasi tutto ciò che è concreto (14). Tissot pensa che si possa consumare il sapone direttamente e che esso calmerà molte malattie nervose; ma, il più delle volte, basta consumare a digiuno e al mattino, sia soli sia con un pezzo di pane, i cosiddetti frutti saponosi : cioŠ ciliege, fragole, ribes, fichi, arance, pere sugose, uva, e altri frutti di questo tipo (15). Ma vi sono casi in cui l'imbarazzo è così serio e l'ingorgo così irriducibile che nessun sapone potrebbe sconfiggerli. Si utilizza allora il tartaro solubile. E' Muzzel che ebbe per primo l'idea di prescrivere il tartaro contro la follia e la malinconia e pubblicò a tal proposito varie osservazioni azzeccate (16). Whytt le conferma e aggiunge che il tartaro agisce proprio come detersivo, in quanto è soprattutto efficace contro le malattie di ingorgo; come ho notato, il tartaro solubile è più utile nelle affezioni maniache o malinconiche che dipendono da umori nocivi ... che in quelle che sono prodotte da un vizio nel cervello (17). Tra i dissolventi Raulin cita ancora il miele, la fuliggine, la curcumina, i porcellini di terra, la polvere di zampe di gambero e il belzuàr (18).
A metà strada da questi metodi interni di dissoluzione e dalle tecniche esterne di derivazione,

troviamo una serie di pratiche, tra cui le più frequenti sono le applicazioni di aceto. Come acido, l'aceto dissipa gli ingorghi e distrugge i corpi in fermento. In applicazione esterna, può invece servire da rivulsivo, e attirare all'esterno umori e liquidi nocivi. Cosa curiosa, ma caratteristica del pensiero terapeutico dell'epoca, non si nota contraddizione tra le due modalità di azione. Dato che per "natura" è detersivo e rivulsivo, l'aceto agirà in ogni caso secondo questa doppia determinazione, a meno che uno dei due modi d'azione non possa più essere analizzato secondo uno schema razionale e discorsivo. Esso si dispiegherà allora direttamente e senza intermediari, col semplice contatto dei due elementi naturali. Così si raccomanda la frizione della testa e del cranio, possibilmente raso, fatta con aceto (19).
3. "L'immersione". Qui s'incrociano due temi: quello dell'abluzione, con tutto ciò che l'imparenta coi riti di purezza e di rinascita; e quello, molto più fisiologico, dell'impregnarsi che modifica le qualità essenziali dei liquidi e dei solidi. Malgrado la loro origine differente, e lo scarto fra il loro livello di elaborazione concettuale, essi formano fino al termine del diciottesimo secolo un'unità abbastanza coerente perch, l'opposizione non venga avvertita come tale. L'idea di Natura, con tutte le sue ambiguità, serve loro da elemento di coesione. L'acqua, liquido semplice e primitivo, appartiene a ciò che nella Natura è più puro; tutte le modificazioni che l'uomo ha arrecato alla bontà essenziale della Natura non hanno potuto alterare le qualità benefiche dell'acqua; quando la civiltà, la vita sociale, i desideri immaginari suscitati dalla lettura dei romanzi o dagli spettacoli teatrali hanno provocato delle malattie nervose, il ritorno alla limpidità dell'acqua assume il significato di un rituale di purificazione; in questa freschezza trasparente si rinasce alla propria innocenza. Ma nello stesso tempo l'acqua, che la Natura ha fatto entrare nella composizione di tutti i corpi, restituisce a ognuno il suo proprio equilibrio: essa funziona da universale regolatore fisiologico. Tissot, discepolo di Rousseau, ha provato tutti questi temi in un'immaginazione tanto medica quanto morale: La Natura ha indicato a tutte le nazioni l'acqua come unica bevanda; essa le ha dato la forza di sciogliere ogni specie di alimenti; l'acqua è gradevole al palato; scegliete dunque una buona acqua fredda, dolce e leggera; essa fortifica e pulisce le viscere; i greci e i romani la consideravano come un rimedio universale (20).
L'uso dell'immersione risale lontano nella storia della follia; i bagni praticati a Epidauro sarebbero da soli una testimonianza; e si deve ammettere che le applicazioni fredde di ogni tipo fossero divenute moneta corrente attraverso l'Antichità se Soranez di Efeso, a sentire Celio Aureliano, protestava già contro il loro abuso (21). Nel Medioevo, quando si aveva a che fare con un maniaco, lo si immergeva tradizionalmente più volte nell'acqua fino a che avesse perduto la sua forza e dimenticato il suo furore. Silvio raccomanda tali metodi nei casi di frenesia e di malinconia (22). L'improvvisa scoperta dell'utilità dei bagni fatta da Van Helmont sarebbe dunque una reinterpretazione. Secondo Menuret questa invenzione, che daterebbe dalla metà del diciassettesimo secolo, sarebbe il felice risultato del caso: si trasportava su una carretta un demente legato ben stretto; egli arrivò tuttavia a sciogliersi dalle catene, si tuffò in un lago, tentò di nuotare, svenne; quando fu riacciuffato, ognuno lo credette morto, ma egli riprese presto i sensi, che, d'un tratto, si ristabilirono nel loro ordine naturale, e visse a lungo senza subire nessun attacco di follia. Questo aneddoto sarebbe stato una folgorazione per Van Helmont, che si mise a tuffare gli alienati, senza distinzione, nel mare o nell'acqua dolce; la sola attenzione che si deve avere è di tuffare improvvisamente il malato nell'acqua e di trattenervelo a lungo. Non c'è nulla da temere per la sua vita (23).
Poco importa l'esattezza del racconto; una cosa è certa, esso è trascritto in forma aneddotica: a partire dalla fine del diciassettesimo secolo la cura dei bagni prende o riprende posto tra le più importanti

terapeutiche della follia. Quando Doublet redige la sua "Instruction", poco prima della Rivoluzione, prescrive, per le quattro grandi forme patologiche che conosce (frenesia, mania, malinconia, imbecillità), l'uso regolare dei bagni aggiungendo per le prime due l'uso delle docce fredde (24). In quell'epoca, già da molto tempo Cheyne aveva raccomandato a tutti coloro che hanno bisogno di fortificare il proprio temperamento d'installare dei bagni in casa e di utilizzarli ogni due, tre o quattro giorni; o, se non ne hanno i mezzi, d'immergersi in qualche modo in un lago o nell'acqua corrente, quando sarà loro possibile (25).
E' evidente l'importanza dell'acqua, in una pratica medica dominata dalla preoccupazione di equilibrare liquidi e solidi. Perch,, oltre ai poteri di impregnare, che la pongono al primo posto tra gli umettanti, essa possiede, nella misura in cui può ricevere qualità supplementari come il freddo o il caldo, alcune virtù costrittive, rinfrescanti e riscaldanti, e può anche avere gli effetti di consolidamento che si attribuiscono a corpi come il ferro. In realtà il gioco delle qualità è molto labile nella fluida sostanza dell'acqua; penetrando essa facilmente nella trama di tutti i tessuti, facilmente si lascia impregnare da tutte le influenze qualitative alle quali è sottoposta. Paradossalmente, l'universalità del suo uso, nel diciottesimo secolo, non deriva dal riconoscimento generale del suo effetto e del suo modo di azione, ma dalla facilità con cui è possibile dare alla sua efficacia le forme e le modalità più contraddittorie. Essa è il punto di convergenza di tutti i possibili temi terapeutici e costituisce un'inesauribile riserva di metafore operatorie. In questo elemento fluido si compie l'universale scambio delle qualità.
Beninteso, l'acqua fredda rinfresca. Altrimenti, verrebbe forse usata nei casi di frenesia o di mania - malattia del calore, nella quale gli spiriti entrano in ebollizione, i solidi si tendono, i liquidi si scaldano fino a evaporare, lasciando secco e friabile il cervello dei malati, come può ogni giorno constatare l'anatomia - ì Ragionevolmente Boissieu cita l'acqua fredda fra i sistemi essenziali di cura rinfrescante; sotto forma di bagno, essa è il primo degli antiflogistici che strappa al corpo le particole ignee eccedenti; sotto forma di bevanda, è un raffreddante diluente che diminuisce la resistenza dei fluidi all'azione dei solidi e con ciò abbassa indirettamente il calore generale del corpo (26).
Ma si può anche affermare che l'acqua fredda riscalda e che la calda rinfresca. Darut sostiene proprio questa tesi. I bagni freddi cacciano il sangue che è alla periferia del corpo e lo spingono con maggior vigore verso il cuore. Ma essendo il cuore la sede del calore naturale, là il sangue si scalda, tanto più che il cuore che lotta da solo contro le altre parti compie nuovi sforzi per cacciare il sangue e vincere la resistenza dei capillari. Ecco quindi una grande intensità della circolazione, la divisione del sangue, la fluidità degli umori, la distruzione degli ingorghi, l'aumento delle forze del calore naturale, dell'appetito delle forze digestive e dell'attività del corpo e dello spirito. Il paradosso del bagno caldo è simmetrico: esso attira il sangue verso la periferia, come tutti gli umori, la traspirazione, e tutti i liquidi utili o nocivi. Per opera sua i centri vitali si trovano disertati; il cuore non funziona più se non al rallentatore; e l'organismo si trova così rinfrescato. Questo fatto non è forse confermato da quelle sincopi, da quelle lipotimie ... da quella stanchezza, dalla mancanza di vigore che accompagnano sempre l'uso troppo costante dei bagni caldi (27)ì
Ma c'è ancora di più. La polivalenza dell'acqua è così ricca, la sua attitudine a sottomettersi alle qualità che essa possiede così grande, che le accade perfino di perdere la sua efficacia di liquido e di agire come rimedio disseccante. L'acqua può scongiurare l'umidità. Essa ritrova il vecchio principio "similia similibus"; ma in un altro senso, e con l'intermediario di tutto un meccanismo visibile. Per alcuni è l'acqua fredda che dissecca, mentre il calore al contrario preserva l'umidità dell'acqua. Il calore, effettivamente, dilata i pori dell'organismo, ne distende le membrane, e permette all'umidità di impregnarle con un effetto secondario. Il calore scava la strada per il liquido. Proprio per questo

rischiano di diventare nocive tutte le bevande calde di cui si abusa nel diciottesimo secolo: rilassamento, umidità generale, mollezza di tutto l'organismo, ecco ciò che attende chi consuma eccessivamente queste infusioni. E poich, questi sono i tratti distintivi del corpo femminile, in opposizione alla secchezza e alla solidità virili (28), l'abuso di bevande calde rischia di condurre a una femminilizzazione generale dell'umanità: Si rimprovera non senza ragione alla maggior parte degli uomini di aver degenerato, contraendo la mollezza, l'abitudine e le inclinazioni delle donne; mancava solo che rassomigliassero loro per la costituzione del corpo. L'uso abusivo degli umettanti accelererebbe prontamente la metamorfosi e renderebbe i due sessi rassomiglianti nel fisico come nel morale. Sventura al genere umano se questo pregiudizio estende il suo potere sul popolo; non avremmo più lavoratori, artigiani e soldati, perch, sarebbero presto privi della forza e del vigore che sono necessari alla loro professione (29). Nell'acqua fredda, il freddo ha la meglio su tutte le potenze dell'umidità, perch,, restringendo i tessuti, li chiude a ogni possibilità di impregnamento (30). I bagni freddi hanno dunque la paradossale proprietà di consolidare l'organismo, di proteggerlo contro la mollezza dell'umidità, di tonificare le parti, come diceva Hoffmann, e di aumentare la forza sistaltica del cuore e dei vasi (31).
Ma in altre intuizioni qualitative, il rapporto si capovolge; è allora il calore che asciuga i poteri umettanti dell'acqua, mentre la freschezza li mantiene e li rinnova incessantemente. Pomme non raccomanda i bagni caldi, che aiutano il calore del corpo, ma tiepidi o freddi, cioŠ capaci di imbevere i tessuti dell'organismo e di restituire loro elasticità. Gli effetti e lo stesso meccanismo sono visibili nello stesso procedere della cura. Infatti all'apice della crisi i malati galleggiano sull'acqua del bagno; fino a questo punto il calore interno ha rarefatto l'aria e i liquidi contenuti nei corpi; ma se rimangono a lungo in acqua, il corpo, rilassato, si appesantisce e si adagia sul fondo.
Alla fine del diciottesimo secolo, i poteri dell'acqua si esauriscono nell'eccesso stesso delle sue ricchezze qualitative; quando è fredda, può riscaldare; quando è calda, rinfresca; invece di umettare, è capace anche di solidificare, di pietrificare col freddo o di mantenere un fuoco col proprio calore. Tutti i valori benefici e malefici s'incrociano indifferentemente in essa. Essa è dotata di tutte le complicazioni possibili. Nel pensiero medico, l'acqua forma un tema terapeutico piegabile e utilizzabile a volontà, il cui effetto può ripercuotersi nelle fisiologie e nelle patologie più diverse. Essa ha tanti valori, tanti differenti modi d'azione da poter tutto confermare e infirmare. Indubbiamente questa stessa polivalenza, con tutte le discussioni che ha generato, ha finito col neutralizzarla. Nell'epoca di Pinel, si fa sempre uso dell'acqua, ma di un'acqua ridiventata completamente limpida, un'acqua privata di tutte le sovrastrutture qualitative, e il cui modo d'azione sarà soltanto meccanico.
La doccia, fino allora usata meno spesso dei bagni e delle bevande, diventa a questo punto la tecnica privilegiata. E paradossalmente l'acqua ritrova, al di là di tutte le variazioni fisiologiche dell'epoca precedente, la sua semplice funzione di purificazione. La sola qualità che le si riconosce è la violenza, ed essa deve trascinare in un flusso irresistibile tutte le impurità che formano la follia; per mezzo della propria forza curativa essa deve ridurre l'individuo alla sua più semplice espressione possibile, consacrandolo così a una seconda nascita; si tratta, spiega Pinel, di distruggere fin le tracce primitive delle idee stravaganti degli alienati, e questo non potrebbe avvenire se non annullando, per così dire, queste idee in uno stato vicino alla morte (32). Ecco dunque le famose tecniche utilizzate in asili come Charenton alla fine del diciottesimo e all'inizio del diciannovesimo secolo: la doccia propriamente detta - l'alienato fissato su una sedia era posto sotto un serbatoio pieno d'acqua fredda che si riversava completamente sulla sua testa attraverso un largo tubo - e i bagni a sorpresa: il malato discendeva alcuni corridoi a pianterreno e arrivava in una sala quadrata, a volta, in cui era stato costruito un bacino; lo si rovesciava all'indietro per

precipitarlo nell'acqua (33). Questa violenza annunziava come una rinascita battesimale.
4. "La regolazione del movimento". Se è vero che la follia è agitazione irregolare degli spiriti, movimento disordinato delle fibre e delle idee, essa è anche ingorgo del corpo e dell'anima, stagnazione degli umori, immobilizzazione delle fibre nella loro rigidità, fissazione delle idee e dell'attenzione su un tema che a poco a poco prevale su tutti gli altri. Si tratta allora di rendere allo spirito e agli spiriti, al corpo e all'anima, la mobilità che fa la loro vita. Tuttavia occorre misurare e controllare questa mobilità ed evitare che diventi l'agitazione vuota delle fibre che non obbediscono più alle sollecitazioni del mondo esterno. L'idea che anima questo tema terapeutico è il ricupero di un movimento che si conformi alla saggia mobilità del mondo esterno. Poich, la follia può essere tanto immobilità sorda, fissazione ostinata, quanto disordine e agitazione, la cura consiste nel suscitare nel malato un movimento che sia a un tempo regolare e reale, nel senso che dovrà obbedire alle regole dei movimenti del mondo.
Si ricorda volentieri una solida credenza degli antichi che attribuiva effetti salutari alle diverse forme di cammino e di corsa; il semplice camminare che rende agile e nello stesso tempo rafforza il corpo; la corsa in linea retta a velocità sempre crescente, che ripartisce meglio i succhi e gli umori attraverso tutto lo spazio del corpo, mentre diminuisce la pesantezza degli organi; la corsa che si fa completamente vestiti riscalda e intenerisce i tessuti, ammollisce le fibre troppo rigide (34). Sydenham raccomanda soprattutto le passeggiate a cavallo nei casi di malinconia e di ipocondria (35). L'ondeggiamento del mare, il più regolare fra tutti i movimenti del mondo, il più naturale, il più conforme all'ordine cosmico - lo stesso movimento che De Lancre giudicava così pericoloso per il cuore umano, poich, gli offriva tante tentazioni arrischiate, tanti sogni improbabili e sempre irrealizzati, tanto era l'immagine stessa del cattivo infinito -, questo movimento è considerato dal diciottesimo secolo come un importante regolatore della mobilità organica. In esso parla il ritmo stesso della natura. Gilchrist scrive un intero trattato "On the Use of Sea Voyages in Medecine"; Whytt trova il rimedio un po' scomodo da applicare nel caso di soggetti colpiti da malinconia; è difficile convincere simili malati a intraprendere un lungo viaggio per mare; ma bisogna citare il caso dei vapori ipocondriaci che disparvero d'un tratto in un giovanotto ch'era stato obbligato a viaggiare in battello per quattro o cinque settimane.
Il viaggio ha l'interesse supplementare di agire direttamente sul corso delle idee, o almeno per una via più diretta poich, essa passa solo attraverso la sensazione. La varietà del paesaggio dissipa l'ostinazione del malinconico: vecchio rimedio adottato fin dall'antichità, ma che il diciottesimo secolo prescrive con un'insistenza tutta nuova, e di cui varia le specie a partire dallo spostamento reale sino ai viaggi immaginari nella letteratura e nel teatro. Le Camus prescrive, al fine di rilassare il cervello, in tutti i casi di affezioni vaporose: le passeggiate, i viaggi, l'equitazione, l'esercizio all'aria aperta, la danza, gli spettacoli, le letture divertenti, le occupazioni che possono far dimenticare l'idea fissa (36). La campagna con la dolcezza e la varietà dei suoi paesaggi strappa i malinconici alla loro unica preoccupazione, allontanandoli dai luoghi che potrebbero ricordare i loro dolori (37).
Ma inversamente l'agitazione della mania può essere corretta solo dai buoni effetti di un movimento regolare. Non si tratta in questo caso di rimettere in movimento, ma di regolare l'agitazione, di arrestarne momentaneamente il corso, di fissare l'attenzione. Il viaggio sarà allora efficace non per le rotture incessanti di continuità, ma per la novità di oggetti che offre e per la curiosità che fa nascere. Esso deve permettere di captare dall'esterno uno spirito che sfugge a ogni regola e sfugge a se stesso nella vibrazione del suo movimento interno
Utilizzata per i cambiamenti che apporta alla malinconia, o per la regolarità che impone alla mania, la terapeutica del movimento nasconde l'idea di una confisca dello spirito alienato operata dal

mondo. Se è vero che nelle tecniche dell'immersione si nascondevano sempre i ricordi etici, quasi religiosi, dell'abluzione e della seconda nascita, in queste cure del movimento si può ancora riconoscere un tema morale simmetrico, ma inverso, del primo: tornare nel mondo, affidarsi alla sua saggezza, riprendere posto nell'ordine generale e dimenticare così la follia che è il momento della pura soggettività. Si vede come fin nell'empirismo dei metodi di guarigione si ritrovino le grandi strutture organizzatrici dell'esperienza della follia nell'età classica. Errore e colpa, la follia è a un tempo impurità e solitudine; è isolata dal mondo e dalla verità, ma con ciò stesso è imprigionata nel male. Il suo duplice nulla consiste nell'essere una forma visibile di questo non-essere che è il male, e nel proferire, nel vuoto e nell'apparenza colorata del proprio delirio, il non-essere dell'errore. Essa è totalmente "pura", poich, non è nient'altro che il punto evanescente di una soggettività alla quale è stata sottratta ogni presenza della verità; e totalmente "impura", poich, il suo nulla è il non-essere del male. La tecnica di guarigione, perfino nei suoi simboli fisici più carichi d'intensità immaginifica - consolidamento e riattivazione del movimento da un lato, purificazione e immersione dall'altro -, si conforma segretamente a questi due temi fondamentali. Si tratta a un tempo di restituire il soggetto alla sua purezza iniziale e di strapparlo alla sua pura soggettività per iniziarlo al mondo; di annientare il non-essere che lo aliena a se stesso, e di restituirlo alla pienezza del mondo esterno, alla solida verità dell'essere.
Le tecniche resisteranno più a lungo del loro significato. Quando, al difuori dell'esperienza della sragione, la follia avrà ricevuto uno statuto puramente psicologico e morale, quando i rapporti dell'errore e della colpa con cui il classicismo definiva la follia saranno riassunti nella sola nozione di colpevolezza, allora le tecniche resteranno, ma con un significato molto più ristretto; ormai si cercherà soltanto un effetto meccanico o una punizione morale. In questo modo i metodi di regolamento del moto degenereranno nella famosa macchina rotatoria di cui Mason Cox, all'inizio del diciannovesimo secolo, mostra il meccanismo e dimostra l'efficacia (39): una colonna perpendicolare è fissata sia al pavimento che al soffitto; si lega il malato su una sedia o su un letto sospeso a un braccio orizzontale mobile attorno alla colonna; grazie a un meccanismo poco complicato si imprime alla macchina il grado di velocità desiderato. Cox cita una sua osservazione; si tratta di un uomo che la malinconia ha colpito con una specie di stupore; il suo colorito era nero e plumbeo, i suoi occhi gialli, il suo sguardo sempre fisso per terra, le membra immobili, la lingua secca e il polso lento. Lo si dispone sulla macchina rotatoria e gli si imprime un movimento sempre più rapido. L'effetto sorpassa la speranza: si è impresso un movimento troppo rapido: alla rigidità malinconica si è sostituita l'agitazione maniaca. Ma, passato questo primo effetto, il malato ricade nel suo stato iniziale. Si modifica allora il ritmo; si fa girare la macchina molto in fretta ma fermandola a intervalli regolari e in modo molto brusco. La malinconia è scacciata senza che la rotazione abbia avuto il tempo di scatenare l'agitazione maniaca (40). Questa centrifugazione della malinconia è molto caratteristica dell'uso nuovo dei vecchi temi terapeutici. Il movimento non è più diretto a restituire il malato alla verità del mondo esterno, ma soltanto a produrre una serie di effetti interni, puramente meccanici e puramente psicologici. La cura non si conforma più alla presenza del vero, ma a una norma di funzionamento. In questa reinterpretazione del vecchio metodo l'organismo è messo in contatto esclusivamente con se stesso e con la propria natura, mentre nella versione iniziale ciò che doveva essere ricuperato era il suo contatto col mondo, il suo legame essenziale con l'essere e con la verità: se si aggiunge che ben presto la macchina rotatoria fu utilizzata come minaccia e punizione (41), si vede fino a qual punto si siano assottigliati i densi significati che erano presenti nei metodi terapeutici lungo tutta l'età classica. Ci si contenta di moderare e di punire, coi metodi che servivano un tempo a scongiurare la colpa, a dissipare l'errore nella restituzione della follia alla splendida verità del mondo.

Nel 1771 Bienville scriveva, a proposito della "ninfomania", che esistono occasioni in cui si può guarirla contentandosi di curare l'immaginazione; ma i rimedi fisici, da soli, non possono quasi mai operare una cura radicale (42). E, un po' più tardi, Beauchesne: Invano si vorrebbe tentare la guarigione di un uomo colpito da follia impiegando solo mezzi fisici ... I rimedi materiali non avrebbero mai un successo completo senza i soccorsi che lo spirito dritto e sano deve dare allo spirito debole e malato (43).
Questi testi non scoprono la necessità di un trattamento psicologico; essi segnano piuttosto la fine di un'epoca: quella in cui la differenza tra medicine fisiche e cure morali non era ancora sentita come evidente dal pensiero medico. L'unità dei simboli comincia a scomparire e le tecniche si staccano dal loro significato totale. Si concede loro un'efficacia esclusivamente regionale: sul corpo o sull'anima. La cura cambia nuovamente di significato: essa non è più sorretta dall'unità significativa della malattia, ma, segmento per segmento, dovrà rivolgersi ai diversi elementi che la compongono; essa costituirà un seguito parziale di distruzioni, in cui l'attacco psicologico e l'intervento fisico si giustappongono, si addizionano, ma non si compenetrano mai.
In realtà, ciò che per noi si presenta come lo schizzo di una cura psicologica non lo era affatto per i medici dell'età classica che l'applicavano. A partire dalla "Renaissance", la musica aveva ritrovato tutte le virtù terapeutiche che le aveva riconosciuto l'antichità. I suoi effetti erano soprattutto notevoli nel caso della follia. Schenck ha guarito un uomo caduto in una profonda malinconia facendogli ascoltare concerti musicali che gli piacevano particolarmente (44); anche Albrecht guarisce un delirante, dopo aver tentato invano tutti gli altri rimedi, facendo cantare durante uno dei suoi accessi una canzoncina che svegliò il malato, gli fece piacere, lo eccitò al riso, e dissipò per sempre il parossismo (45). Si citano anche casi di frenesia guariti con la musica (46).
Queste osservazioni non sono mai interpretazioni psicologiche. Se la musica guarisce è perch, si rivolge all'essere umano tutto intero, penetrando il corpo e l'anima altrettanto direttamente ed efficacemente: Diemerbroek non ha forse conosciuto degli appestati guariti dalla musica (47)ì Senza dubbio non si crede più, come credeva ancora Porta, che la musica, nella realtà materiale dei suoi suoni, rechi fino al corpo le virtù segrete nascoste nella sostanza stessa degli strumenti; senza dubbio non si crede più con lui che i malinconici siano guariti da un'aria dolce suonata su un flauto di elleboro, n, che occorra servirsi di un flauto fatto con la ruchetta per gli impotenti e i frigidi (48). Ma se la musica non trasporta più le virtù celate nelle sostanze, essa è efficace sul corpo grazie alle qualità che gli impone. Essa costituisce perfino la più rigorosa meccanica della qualità, poich, all'origine non è altro che movimento, ma giunta all'orecchio diventa subito effetto qualitativo. Il valore terapeutico della musica proviene dal fatto che questa trasformazione si disfa nel corpo, che la qualità si decompone nei movimenti, che il piacere delle sensazioni diviene ciò ch'era sempre stato, cioŠ vibrazioni regolari ed equilibrio delle tensioni. L'uomo, in quanto unità dell'anima e del corpo, percorre in senso inverso il ciclo dell'armonia, ridiscendendo dall'armonioso all'armonico. La musica vi si scioglie, ma la salute si ristabilisce. C'è poi un altro cammino, ancora più diretto ed efficace; l'uomo allora non ha più questo ruolo negativo di antistrumento, ma reagisce come se fosse egli stesso strumento: Considerando il corpo umano un insieme di fibre più o meno tese, astraendo dalla loro sensibilità, dalla loro vita, dal loro moto, si capirà senza sforzo che la musica debba fare lo stesso effetto sulle fibre che sulle corde degli strumenti vicini; effetto di risonanza che non ha bisogno di seguire le vie sempre lunghe e complesse delle sensazioni auditive. Il sistema nervoso vibra con la musica che riempie l'aria; le fibre sono come danzatrici sorde il cui movimento si compie all'unisono con una musica che esse non sentono. E all'interno stesso del corpo, dalla fibra nervosa fino all'anima, si compie la ricomposizione della musica, la struttura

armonica della consonanza che accompagna il funzionamento armonioso delle passioni (49).
L'uso stesso della passione nella terapeutica della follia non deve essere interpretato come una forma di medicazione psicologica. Utilizzare la passione contro le demenze non significa altro che rivolgersi all'unità dell'anima e del corpo in ciò che ha di più rigoroso. servirsi di un avvenimento nel doppio sistema dei suoi effetti e nella corrispondenza immediata del loro significato. Guarire la follia con la passione presuppone che ci si ponga nel simbolismo reciproco dell'anima e del corpo.
Nel diciottesimo secolo la paura è considerata una delle passioni che è consigliabile svegliare in un folle. Si pensa ch'essa sia il complemento naturale delle coercizioni imposte ai maniaci e ai furiosi; si sogna perfino una specie di ammaestramento che dovrebbe far sì che ogni accesso di collera in un maniaco venga immediatamente accompagnato e compensato da una reazione di paura: E' con la forza che si trionfa dei furori dei maniaci la collera può essere domata opponendo il timore. Se il terrore di una punizione e di una vergogna pubblica si associa nello spirito agli accessi di collera, l'una cosa non si potrà manifestare senza l'altra; il veleno e l'antidoto sono inseparabili (50). Ma la paura è efficace non soltanto sul piano degli effetti della malattia: essa giunge a sopprimere la malattia stessa. Essa ha la proprietà d'immobilizzare il funzionamento del sistema nervoso, di pietrificarne in qualche modo le fibre troppo mobili, di mettere un freno a tutti i loro movimenti disordinati; la paura, essendo una passione che diminuisce l'eccitazione del cervello, può per conseguenza calmarne l'eccesso, e soprattutto l'eccitazione irascibile dei maniaci (51).
Se la coppia antitetica della paura e della collera è efficace contro l'irritazione maniaca, essa può essere utilizzata in senso inverso contro i timori immotivati dei malinconici, degli ipocondriaci, di tutti coloro che hanno un temperamento linfatico. Tissot, riprendendo l'idea tradizionale che la collera è uno scarico di bile, pensa che essa sia utile per dissolvere le flemme ammassate nello stomaco e nel sangue. Sottoponendo le fibre nervose a una tensione più forte, la collera dà loro un vigore maggiore, restituisce loro la forza perduta, e consente così al timore di dissiparsi (52). La cura passionale riposa su una costante metafora delle qualità e dei movimenti; essa implica sempre che siano trasferibili immediatamente dal corpo all'anima e viceversa. Si deve utilizzarla - dice Scheidenmantel nel suo trattato consacrato a questa forma di cura - quando la guarigione rende necessari nel corpo cambiamenti identici a quelli che producono questa passione. E in tal senso essa può essere il sostituto universale di ogni altra terapeutica fisica; essa non è che un altro mezzo per produrre la stessa concatenazione di effetti. Tra una cura per mezzo delle passioni e una per mezzo delle ricette di farmacopea, non c'è differenza di natura, ma una diversità nel modo di accesso a questi meccanismi che sono comuni al corpo e all'anima. Bisogna servirsi delle passioni, se il malato non può essere condotto con la ragione a fare ciò che è necessario per il ricupero della sua salute (53).
Non è dunque possibile utilizzare come una distinzione valida nell'età classica, o quanto meno sensata, la differenza, per noi immediatamente evidente, tra cure fisiche e cure psicologiche o morali. La differenza comincerà a esistere in tutta la sua profondità soltanto il giorno in cui la paura non sarà più utilizzata come metodo di fissazione del movimento ma come punizione; quando la gioia non significherà più la dilatazione organica ma la ricompensa; quando la collera non sarà più che una risposta all'umiliazione concertata; in breve, quando il diciannovesimo secolo, inventando i noti metodi morali, introdurrà la follia e la sua guarigione nel gioco della colpevolezza (54). La distinzione del fisico e del morale è diventata un concetto pratico, nella medicina dello spirito, soltanto nel momento in cui la problematica della follia si è spostata verso un'interrogazione del soggetto responsabile. Lo spazio puramente morale che viene allora definito dà la misura esatta dell'interiorità psicologica in cui l'uomo moderno cerca a un tempo la sua profondità e la sua verità.
La psicologia come metodo di guarire si organizza ormai intorno alla punizione. Prima di cercare di

calmare, essa dispone la sofferenza nel rigore di una necessità morale. Non usate le consolazioni, ch, sono inutili; non ricorrete ai ragionamenti: essi non persuadono. Non siate tristi coi malinconici, la vostra tristezza aggraverebbe la loro; non assumete con essi un'aria gaia, ne sarebbero feriti. Molto sangue freddo e, quando è necessario, severità. La vostra ragione sia la loro regola di condotta. In essi vibra ancora una sola corda, quella del dolore; siate abbastanza coraggiosi da toccarla (55).
L'eterogeneità del fisico e del morale nel pensiero medico non deriva dalla definizione cartesiana delle sostanze estesa al pensante; un secolo e mezzo di medicina postcartesiana non è riuscito a portare questa separazione sul piano dei suoi problemi e dei suoi metodi, n, a sentire la distinzione delle sostanze come un'opposizione dell'organico e dello psicologico. Cartesiana o anticartesiana che fosse, la medicina classica non ha mai tenuto conto su un piano antropologico del dualismo metafisico di Descartes. E la separazione avviene non per una rinnovata fedeltà alle "M,ditations", ma per una nuova importanza accordata alla follia. Solo la pratica della sanzione ha separato nel folle le cure del corpo da quelle dell'anima. Una medicina puramente psicologica è stata resa possibile solo il giorno in cui la follia si è trovata alienata nella colpevolezza.

Tutto un aspetto della pratica medica durante l'età classica potrebbe tuttavia smentire ciò. L'elemento psicologico, nella sua purezza, sembra aver trovato posto tra le tecniche. Altrimenti, come spiegare l'importanza che si attribuisce all'esortazione, alla persuasione, al ragionamento, a tutto il dialogo che il medico classico avvia col malato, indipendentemente dalla cura fatta attraverso i rimedi del corpoì Come spiegare che Sauvages possa scrivere, d'accordo con tutti i suoi contemporanei: Bisogna essere filosofo per poter guarire le malattie dell'anima. Perch,, come l'origine di queste malattie non è altro che un desiderio violento per qualche cosa che il malato considera un bene, è un dovere del medico provargli con ragioni solide che quant'egli desidera con tanto ardore è un bene apparente e un male reale, al fine di farlo ricredere dal suo errore (56)ì
In realtà questo avvicinamento alla follia non è n, più n, meno psicologico di tutti quelli che abbiamo già incontrato. Il linguaggio, le formulazioni della verità o della morale hanno una presa diretta sul corpo; e ancora Bienville, nel suo trattato sulla ninfomania, mostra come l'adozione o il rifiuto di un principio etico possa modificare direttamente il corso dei processi organici (57). Tuttavia c'è una differenza di natura tra le tecniche che consistono nel modificare le qualità comuni al corpo e all'anima e quelle che consistono nell'investire la follia col discorso. Nell'un caso, si tratta di una tecnica delle metafore, sul piano di una malattia che è alterazione della natura; nell'altro, di una tecnica del linguaggio, sul piano di una follia sentita come dibattito della ragione con se stessa. Quest'arte, sotto quest'ultima forma, si dispiega in un dominio in cui la follia è trattata - in tutti i sensi della parola - in termini di verità e di errore. In breve, è sempre esistita, nell'età classica, una giustapposizione di due universi tecnici nelle terapeutiche della follia. Il primo riposa su una meccanica implicita delle qualità e si rivolge alla follia in quanto essa è essenzialmente "passione"; il secondo riposa su un movimento discorsivo della ragione ragionante con se stessa e si rivolge alla follia in quanto essa è errore, duplice inanità del linguaggio e dell'immagine, in quanto è" delirio". Il ciclo strutturale della passione e del delirio che costituisce l'esperienza classica della follia riappare qui, nel mondo delle tecniche - ma in forma sincopata -. La sua unità non si rivela che in modo remoto. Ciò che è immediatamente e vistosamente evidente è il dualismo, l'opposizione quasi, all'interno della medicina della follia, dei metodi di soppressione della malattia e delle forme di investimento della sragione. Quest'ultime possono ricondursi a tre aspetti essenziali.
1. "Il risveglio". Poich, il delirio è il sogno delle persone deste, bisogna strappare coloro che delirano a questo dormiveglia, richiamarli dalla loro veglia fantastica, abbandonata alle immagini, a

una veglia autentica, nella quale il sogno si cancelli davanti alle figure della percezione. Questo risveglio assoluto, che congeda a una a una tutte le forme dell'illusione, era stato già ricercato da Descartes, all'inizio delle sue "M,ditations", ed era stato rinvenuto paradossalmente nella coscienza stessa del sogno, nella coscienza della coscienza lusingata. Ma nei folli è la medicina a dover operare il risveglio, trasformando la solitudine del coraggio cartesiano nell'intervento autoritario (del vegliante certo della propria veglia) sull'illusione del vegliante sonnacchioso: percorso obliquo che taglia dogmaticamente il lungo cammino di Descartes. Quello che Descartes scopre al termine della sua risoluzione e nel "raddoppiamento" della coscienza che non si separa mai da se stessa e "non si sdoppia", la medicina lo impone dall'esterno, e nella dissociazione del medico e del malato. Nei confronti del folle il medico riproduce il momento del "cogito" in rapporto al tempo del sogno, dell'illusione e della follia. "Cogito" completamente esterno, estraneo alla cogitazione stessa, e che non può imporsi a essa se non nella forma dell'irruzione.
Questa struttura di irruzione della veglia è una delle forme più costanti tra le terapeutiche della follia. Essa assume talvolta gli aspetti più semplici, i più carichi di immagini e insieme i più accreditati di poteri immediati. Si ammette che un colpo di fucile sparatole da vicino abbia guarito una ragazza dalle convulsioni ch'ella aveva contratto in seguito a un violento dispiacere (58). Senza giungere fino a questa realizzazione immaginaria dei metodi del risveglio, le emozioni improvvise e vive ottengono lo stesso risultato. In questo spirito Boerhaave ha operato la sua famosa guarigione dei convulsionari di Harlem. Nell'ospedale della città si era diffusa un'epidemia di convulsioni. Gli antispasmodici, somministrati in forti dosi, rimangono senza effetto. Boerhaave ordinò che si portassero alcune padelle piene di carboni ardenti e che vi si facessero arroventare dei bastoncini di ferro di una certa forma; poi disse ad alta voce che, poich, tutti i metodi usati fino allora per guarire le convulsioni erano stati inutili, ormai non conosceva altro che un rimedio da usare, e cioŠ bruciare fino all'osso con un ferro arroventato una certa zona del braccio della persona, ragazzo o ragazza, che avesse un attacco della malattia convulsiva (59).
Più lento, ma anche più certo della verità a cui introduce, è il risveglio che deriva dalla saggezza stessa e dal suo cammino incessante, imperativo, attraverso i paesaggi della follia. A tale saggezza, nelle sue diverse forme, Willis chiede la guarigione della follia. Saggezza pedagogica per gli imbecilli; un maestro zelante e devoto deve educarli completamente; bisogna insegnar loro, a poco a poco e molto lentamente, ciò che si insegna ai ragazzi nelle scuole. Saggezza che si modella sulle forme più rigorose e più evidenti della verità, per quanto riguarda i malinconici: tutto quanto c'è di immaginario nel loro delirio si dissiperà alla luce di una verità incontestabile; per questo gli studi matematici e chimici sono loro così vivamente raccomandati. Quanto agli altri, la saggezza di una vita ben ordinata ridurrà il loro delirio; non c'è bisogno d'imporre loro una verità diversa da quella della loro vita quotidiana; restandosene a casa, devono continuare a occuparsi dei propri affari, a governare la famiglia, a tener ordinata e a coltivare la proprietà, giardini, frutteti e campi. Ma solo l'esattezza di un ordine sociale imposto dall'esterno, e, se è necessario, con la forza, può riportare progressivamente lo spirito dei maniaci alla luce della verità: Per questo l'insensato, posto in una casa speciale, sarà trattato, sia dal medico che dagli assistenti, ,in modo tale che si possa sempre conservarlo nel suo dovere, nel suo buon comportamento e nei suoi buoni costumi, con avvertimenti, rimostranze, e punizioni subito inflitte (60).
A poco a poco, lungo l'età classica, questo risveglio autoritario della follia perderà il suo significato originario, limitandosi a non essere più che una rammemorazione della legge morale, un ritorno al bene, una fedeltà alla legge. Ciò che Willis interpretava ancora come riallacciamento alla verità, non sarà più del tutto compreso da Sauvages, che parlerà di lucidità nel riconoscimento del bene: Così si può richiamare alla ragione coloro che l'hanno perduta a causa dei falsi principi della

filosofia morale, a patto che vogliano esaminare con noi quali siano i veri beni, quali siano quelli che bisogna preferire agli altri (61). Il medico non dovrà già più agire come colui che risveglia ma come moralista. Tissot pensa che, contro la follia, una coscienza pura e irreprensibile è un eccellente profilattico (62). Ed ecco ben presto Pinel, per il quale il risveglio alla verità non ha più senso nella guarigione, ma solo ne hanno l'obbedienza e la cieca sottomissione: Un principio fondamentale per la guarigione della mania in un gran numero di casi consiste nel ricorrere anzitutto a un'energica repressione e poi alla benevolenza (63).
2. "La realizzazione teatrale". Almeno in apparenza, si tratta di una tecnica rigorosamente opposta a quella del risveglio. Là il delirio, nella sua vivacità immediata, era confrontato col paziente lavoro della ragione. Sia nella forma di una lenta pedagogia, sia nella forma di un'irruzione autoritaria, la ragione s'imponeva da sola, quasi con la pesantezza del suo proprio essere. Il non-essere della follia, l'inanità del suo errore dovevano cedere finalmente a questa pressione della verità. Qui l'operazione terapeutica si svolge interamente nello spazio dell'immaginazione; si tratta di una complicità dell'irreale con se stesso; l'immaginario deve entrare nel proprio gioco, suscitare volontariamente nuove immagini, delirare nella linea del delirio, e, senza opposizione n, confronto, senza neppure una dialettica visibile, paradossalmente guarire. La salute deve investire la malattia e sconfiggerla nel nulla stesso in cui la malattia è chiusa. L'immaginazione quando è malata non può essere guarita che dall'effetto di un'immaginazione molto sana ed esercitata ... E' del tutto indifferente che l'immaginazione del malato venga guarita con la paura, per mezzo di un'impressione viva e dolorosa sui sensi, oppure mediante un'illusione (64). L'illusione può guarire dall'illusorio, laddove soltanto la ragione può guarire dallo sragionevole. Che cos'è dunque questo torbido potere dell'immaginazioneì
Nella misura in cui è caratteristico dell'immagine farsi prendere per la realtà, è proprio della realtà mimare l'immagine, presentarsi come dotata della stessa sostanza e dello stesso significato.
Senza urto n, rottura, la percezione può continuare il sogno, colmarne le lacune, confermarlo nella sua precarietà e portarlo a conclusione. Se l'illusione può sembrare altrettanto vera che la percezione, a sua volta la percezione può diventare la realtà visibile e irrecusabile dell'illusione. Questo è il primo momento della cura attraverso la realizzazione teatrale: integrare l'irrealtà dell'immagine percettiva, senza che quest'ultima abbia l'aria di contraddire, o anche di contestare, la prima. Lusitanus racconta così la guarigione di un malinconico che si credeva dannato già su questa terra a causa dell'enormità dei peccati commessi. Nell'impossibilità di convincerlo con argomenti ragionevoli che può ancora salvarsi, si accetta il suo delirio: gli si fa apparire un angelo vestito di bianco, con una spada in mano, che dopo una severa esortazione gli annuncia che i suoi peccati gli sono perdonati (65).
Si può vedere con questo stesso esempio come si delinea il secondo momento. La realizzazione nell'immagine non basta; occorre, in più, "continuare" il discorso delirante. Perch, nelle frasi insensate del malato c'è una voce che parla: questa obbedisce alla propria grammatica ed enuncia un significato. Grammatica e significato devono essere mantenuti in tal modo che la realizzazione del fantasma nella realtà non sembri come il passaggio da un registro a un altro, come una trasposizione in una nuova lingua, con senso modificato. Lo stesso linguaggio deve continuare a farsi intendere, apportando solo un elemento deduttivo nuovo al rigore del suo discorso. Questo elemento non è tuttavia indifferente; non si tratta di continuare il delirio, ma di portarlo a termine continuandolo. Bisogna condurlo a uno stato di parossismo e di crisi, nel quale, senza alcun apporto di elementi estranei, esso sarà raffrontato a se stesso e posto in discussione con le esigenze della sua verità. Il discorso reale e percettivo che prolunga il linguaggio delirante delle immagini deve dunque, senza sfuggire alle leggi di quest'ultimo n, uscire dalla sua sovranità, esercitare nei suoi confronti una

funzione positiva. Si cita il caso di un malato che si credeva morto e stava davvero morendo a forza di non mangiare; un gruppo di persone che si erano rese pallide e si erano vestite come dei morti, entrano nella sua camera, preparano una tavola, fan portare i piatti e si mettono a mangiare e a bere davanti al letto. Il morto, affamato, guarda; ci si stupisce che resti a letto; lo convincono che i morti mangiano proprio come i vivi. Egli si adatta molto volentieri a questa usanza (66). Entrando in contraddizione all'interno di un discorso continuo, gli elementi del delirio provocano la crisi. Una crisi che è, in modo assai ambiguo, medica e teatrale a un tempo; tutta una tradizione della medicina occidentale, a partire da Ippocrate, ritrova qui improvvisamente, e solo per qualche anno, una delle forme più importanti dell'esperienza teatrale. Ecco delinearsi il grande tema di una crisi che è confronto dell'insensato col suo significato, della ragione con la sragione, dell'astuzia lucida dell'uomo con l'accecamento dell'alienato, una crisi che segna il punto in cui l'illusione, ritorta contro se stessa, introdurrà all'abbagliamento della verità.
Questa introduzione è imminente nella crisi; essa ne costituisce persino l'aspetto essenziale, ma non è provocata dalla crisi stessa. Affinch, la crisi sia anche medica e non soltanto teatrale, occorre introdurre, al momento opportuno, un'astuzia, o almeno un elemento che alteri artificialmente il gioco autonomo del delirio, e che, confermandolo incessantemente, non lo leghi alla sua verità senza contemporaneamente incatenarlo alla necessità della sua soppressione. L'esempio più semplice di questo metodo è l'astuzia usata coi malati deliranti che s'immaginano di sentire nel loro corpo un oggetto o un animale straordinario: Quando un malato crede di tener chiuso in corpo un animale vivo, bisogna fingere di estrarglielo; se è nel ventre, si può ricorrere a un purgante violento, gettando l'animale nel vaso da notte senza che il malato se ne accorga (67). L'allestimento scenico realizza l'oggetto delirante, ma non può far ciò senza esteriorizzarlo; e se dà al malato una conferma percettiva della sua illusione, lo fa liberandolo bruscamente. La ricostruzione artificiale del delirio costituisce la distanza reale nella quale il malato riacquista la sua libertà.
Ma talvolta non c'è neppure bisogno di questo distanziamento. Trallion riferisce come un medico distrusse il delirio di un malinconico che s'immaginava di non aver più la testa e di sentire al suo posto una specie di vuoto; il medico, entrando nel delirio, accetta su richiesta del malato di tappare quel buco, e gli mette sul capo una grossa palla di piombo. Ben presto il disturbo che ne deriva e il peso doloroso convincono il malato che egli ha una testa (68). Infine l'astuzia e la sua funzione di riduzione comica possono essere assicurate con la complicità del medico, ma senza un nuovo intervento diretto da parte sua, attraverso il gioco spontaneo dell'organismo del malato. Nel caso, citato prima, del malinconico che moriva realmente a forza di non voler mangiare perch, si credeva morto, la realizzazione teatrale di un festino di morti lo incita a mangiare; il nutrimento lo ristora, l'uso del cibo lo tranquillizza, e, sparendo il disordine organico, il delirio che ne era indissociabilmente causa ed effetto non mancherà di sparire (69). Così la morte reale che sarebbe derivata dalla morte immaginaria è scartata dalla realtà con la sola realizzazione della morte irreale. Lo scambio del non-essere con se stesso si è compiuto in questo gioco sapiente: il non-essere del delirio si è riversato nell'essere della malattia e l'ha soppresso. Questo meccanismo è a un tempo gioco di parole e gioco dell'illusione, gioco di linguaggio e dell'immagine; effettivamente il delirio è soppresso in quanto non-essere poich, è diventato essere percepito; ma siccome l'essere del delirio è interamente nel suo non-essere, esso è soppresso in quanto delirio. E la sua conferma nel fantastico teatrale lo restituisce a una verità che, trattenendolo prigioniero nella realtà, lo caccia dalla realtà stessa e lo fa sparire nel discorso senza delirio della ragione.
Abbiamo in questo caso come una minuziosa realizzazione, a un tempo ironica e medica, dell'"esse est percipi"; il suo significato filosofico si trova seguito alla lettera e insieme utilizzato in direzione contraria alla sua portata naturale. Infatti, a partire dal momento in cui il delirio penetra nel campo

del "percipi", esso appartiene suo malgrado all'essere, cioŠ entra in contraddizione col suo proprio essere che è il "non esse". Il gioco teatrale e terapeutico che si recita allora consiste nel porre in continuità, nello sviluppo del delirio stesso, le esigenze del "suo essere" con le leggi dell'essere (è il momento dell'invenzione teatrale, della costituzione dell'illusione comica); in seguito nel promuovere, fra queste e quelle, la tensione e la contraddizione che si trovano già presenti ma che cessano presto di essere silenziose (è il momento del dramma); infine nello scoprire, ponendola sotto una luce crudele, la verità che le leggi dell'essere del delirio sono solo appetiti e desideri dell'illusione, esigenze del non-essere, e che, per conseguenza, il "percipi" che lo inseriva nell'essere lo condannava già segretamente alla rovina (è la commedia, lo scioglimento). Si noti la curiosa analogia di struttura, nell'età classica, tra i diversi modi di liberazione; essi hanno lo stesso equilibrio e lo stesso movimento nell'artificio delle tecniche mediche e nel gioco serio dell'illusione teatrale.
Si può capire perch, la follia in quanto tale è sparita dal teatro alla fine del diciassettesimo secolo per non riapparire prima degli ultimi anni del secolo seguente: il teatro della follia era effettivamente realizzato nella pratica medica; la sua riduzione comica apparteneva alla guarigione quotidiana.
3. "Il ritorno all'immediato". Poich, la follia è illusione, la guarigione della follia, se è vero che si può operarla per mezzo del teatro, può verificarsi altrettanto bene e ancora più direttamente con la soppressione del teatro. Affidare direttamente la follia e il suo mondo vano alla pienezza di una natura che non inganna, dato che la sua immediatezza non conosce il non-essere, significa abbandonare la follia alla propria verità (poich, la follia, come malattia, non è dopo tutto che un essere di natura), e alla sua contraddizione più vicina (poich, il delirio, in quanto apparenza senza contenuto, è il contrario stesso della ricchezza spesso segreta e invisibile della natura). Bisogna tuttavia notare che questi temi non sono contemporanei all'età classica in tutta la sua durata. Bench, si conformino alla stessa esperienza della sragione, questi temi si congiungono alla realizzazione teatrale; e la loro apparizione indica il momento in cui l'interrogazione sull'essere comincia a svanire e a lasciar posto a una problematica della natura. I giochi dell'illusione teatrale perdono il loro significato e alle tecniche artificiose della realizzazione immaginaria si sostituisce l'arte, semplice e fiduciosa, di una sottomissione naturale. E questo avviene in un senso ambiguo, poich, si tratta tanto di una sottomissione da parte della natura quanto di una sottomissione alla natura.
Il ritorno all'immediato è la terapeutica per eccellenza, in quanto è il rifiuto rigoroso della terapeutica; esso cura nella misura in cui è oblio di tutte le cure. Proprio nella passività dell'uomo verso se stesso, nel silenzio ch'egli impone alla sua arte e ai suoi artefici, la natura dispiega un'attività che è esattamente reciproca alla rinuncia. Poich,, se la si osserva più da vicino, questa passività dell'uomo è attività reale; quando l'uomo si affida alla medicina, sfugge alla legge del lavoro che la natura stessa gl'impone; e così sprofonda nel mondo dell'artificio e della contronatura di cui la follia non è che una manifestazione; ignorando invece questa malattia e riprendendo posto nell'attività degli esseri naturali, l'uomo giunge alla guarigione, in un'apparente passività che non è in fondo che un'industriosa fedeltà. Così Bernardin de Saint-Pierre spiega come si liberò da uno strano male, in cui, come Edipo, vedeva due soli. La medicina gli aveva offerto il proprio aiuto e gli aveva insegnato che il focolare del suo male era nei nervi. Egli applica invano i migliori farmaci; si accorge presto che gli stessi medici sono uccisi dai loro rimedi: A Jean-Jacques Rousseau fui debitore del mio ristabilimento. Avevo letto, nei suoi scritti immortali, tra altre verità naturali, che l'uomo è fatto per lavorare, non per meditare. Fino allora avevo esercitato lo spirito e riposato il corpo; cambiai regime: esercitai il corpo e riposai lo spirito. Rinunciai alla maggior parte dei libri;

rivolsi lo sguardo alle opere della natura, che parlavano a tutti i miei sensi un linguaggio che n, il tempo n, le nazioni possono alterare. La mia storia e i miei giornali erano le erbe dei campi e dei prati; non erano i miei pensieri ad andare con fatica verso quelle, come nel sistema degli uomini, ma i loro pensieri che venivano a me sotto mille forme piacevoli (70).
Malgrado le formule proposte da certi discepoli di Rousseau, questo ritorno all'immediatezza non è n, assoluto n, semplice. Il fatto è che la follia, anche se viene provocata e alimentata da ciò che v'è di più artificiale nella società, appare, nelle sue forme violente, come l'espressione selvaggia dei più primitivi desideri umani. Nell'età classica, come abbiamo visto, la follia appartiene alle minacce della bestialità: una bestialità dominata interamente dalla rapina e dall'istinto omicida. Abbandonare la follia alla natura significherebbe, per un rovesciamento che non è possibile dominare, abbandonarla a questa rabbia della contronatura. La guarigione della follia suppone quindi un ritorno a ciò che è immediato non in rapporto al desiderio ma in rapporto all'immaginazione - ritorno che esclude dalla vita dell'uomo e dai suoi piaceri tutto ciò che è artificiale, irreale, immaginario -. Le terapeutiche che consistono nell'immersione ragionata nell'immediatezza suppongono segretamente la mediazione di una saggezza che separa, nella natura, ciò che appartiene alla violenza e ciò che appartiene alla verità. Ecco tutta la differenza fra il "selvaggio" e il "lavoratore". I selvaggi ... conducono piuttosto la vita dell'animale carnivoro che quella dell'essere ragionevole; la vita del lavoratore, in compenso, è in realtà più felice di quella dell'uomo di mondo. Nel selvaggio troviamo l'immediato desiderio senza disciplina, senza coercizione, senza vera moralità; nel lavoratore troviamo il piacere senza mediazione, cioŠ senza inutile sollecitazione, senza eccitazione n, godimento dell'immaginazione. Ciò che, nella natura e nelle sue virtù immediate, guarisce la follia è il piacere: ma un piacere che da un lato rende vano il desiderio senza dover neppure reprimerlo, poich, gli offre in anticipo una pienezza di soddisfazione, e dall'altro rende derisoria l'immaginazione, perch, le apporta spontaneamente la presenza felice della realtà. I piaceri entrano nell'ordine naturale delle cose; essi esistono in modo invariabile; occorrono determinate condizioni per renderli possibili ... Queste condizioni non sono affatto arbitrarie; la natura le ha disposte; l'immaginazione non può creare, e l'uomo più incline ai piaceri non potrebbe riuscire ad aumentare i suoi se non rinunciando a tutti quelli che non portano questa impronta della natura (71).
Il mondo immediato del lavoratore è dunque un mondo tutto investito di saggezza e di equilibrio che guarisce dalla follia nella misura in cui rende inutili il desiderio e i movimenti della passione che esso suscita, e nella misura in cui riduce con l'immaginazione tutte le possibilità del delirio. Tissot intende per piacere questo immediato guaritore, liberato a un tempo dalla passione e dal linguaggio, cioŠ dalle due grandi forme di esperienza umana da cui nasce la follia.
E forse la natura, come forma concreta dell'immediato, ha un potere ancor più fondamentale nella soppressione della follia, in quanto ha il potere di liberare l'uomo dalla sua libertà. Nella natura l'uomo è indubbiamente liberato dagli obblighi sociali e dal movimento incontrollabile delle passioni. Ma appunto per questo egli è preso dolcemente e come dall'interno stesso della sua vita dal sistema degli obblighi naturali. La pressione delle esigenze più sane, il ritmo dei giorni e delle stagioni, la necessità di nutrirsi e di ripararsi costringono il disordine dei folli a una regolare osservanza. Ciò che l'immaginazione inventa di troppo remoto è allontanato, insieme con ciò che il desiderio nasconde di troppo urgente. Nella dolcezza di un piacere che non costringe, l'uomo si trova legato alla saggezza della natura, e questa fedeltà in forma di libertà distrugge la sragione che giustappone nel suo paradosso l'estremo determinismo della passione e l'estrema fantasia dell'immagine. Così, in questi paesaggi tra l'etica e la medicina, si comincia a sognare una liberazione dalla follia: liberazione che non bisogna affatto intendere all'origine come la scoperta

dell'umanità dei folli da parte della filantropia, ma come un desiderio di introdurre la follia nelle dolci costrizioni della natura.
L'antico villaggio di Gheel, che dalla fine del Medioevo testimoniava della parentela, ora dimenticata, fra l'internamento dei folli e l'esclusione dei lebbrosi, riceve così negli ultimi anni del diciottesimo secolo una brusca reinterpretazione. Ciò che in esso contrassegnava tutta la separazione violenta, patetica, del mondo dei folli e del mondo degli uomini, assume ora i valori idillici dell'unità ritrovata tra sragione e natura. Un tempo Gheel significava che i folli erano rinchiusi e che l'uomo di ragione ne era protetto; ora testimonia che il folle è liberato e che in questa libertà che lo riaccosta alle leggi della natura egli si riunisce all'uomo di ragione. A Gheel, secondo il quadro che ne traccia Jouy, i quattro quinti degli abitanti sono pazzi, ma pazzi davvero, e godono senza inconvenienti della stessa libertà degli altri cittadini ... Alimenti sani, aria pura, tutto l'apparato della libertà, ecco il regime che si prescrive loro e al quale la maggior parte deve, in capo a un anno, la sua guarigione ((72). Senza che nulla sia ancora sostanzialmente mutato nelle istituzioni, il significato dell'esclusione e dell'internamento comincia ad alterarsi: esso prende lentamente dei valori positivi, e lo spazio neutro, vuoto, notturno, in cui un tempo la sragione veniva restituita al suo nulla, comincia a popolarsi di una natura alla quale la follia, liberata, è obbligata a sottomettersi. L'internamento, in quanto separazione della ragione e della sragione, non è soppresso; ma all'interno stesso della sua struttura lo spazio che esso occupa lascia apparire dei poteri naturali, più coercitivi per la follia, più adatti a sottometterla nella sua essenza, di tutto il vecchio sistema limitativo e repressivo. In quanto è legge, la natura costringe la violenza del desiderio; in quanto è verità, sconfigge la contronatura e tutti i fantasmi dell'immaginazione.
Pinel descrive così questa natura a proposito dell'ospedale di Saragozza: vi è stato stabilito una specie di contrappeso alle deviazioni dello spirito con l'attrazione e il fascino ispirati dalla coltura dei campi, con l'istinto naturale che porta l'uomo a fecondare la terra e a provvedere così ai bisogni coi frutti del suo lavoro. Fin dal mattino li si vede ... ripartirsi gaiamente nelle diverse parti di un vasto recinto dipendente dall'ospizio, dividersi con una specie di emulazione i lavori stagionali, coltivare il frumento, i legumi, le verdure, occuparsi delle messi, della vendemmia, della raccolta delle olive, e ritrovare alla sera, nel loro asilo solitario, la calma e un sonno tranquillo. L'esperienza costante ha insegnato in questo ospizio che qui sta il metodo più sicuro e più efficace per rinsavire(73). Sotto la convenzione delle immagini si ritrova facilmente il rigore di un significato. Il ritorno all'immediato ha efficacia contro la sragione soltanto nella misura in cui si tratta di un'immediatezza predisposta - e separata da se stessa -; un'immediatezza in cui la violenza è isolata dalla verità, la selvatichezza è scissa dalla libertà, e in cui la natura cessa di riconoscersi nelle figure fantastiche della contronatura. In breve, si tratta di un'immediatezza in cui la natura è mediata dalla morale. In uno spazio similmente predisposto la follia non potrà mai più parlare il linguaggio della sragione, con tutto ciò che in esso trascende i fenomeni naturali della malattia. Essa sarà tutta intera in una patologia. Questa è una trasformazione che le epoche successive hanno accolto come un'acquisizione positiva, come l'avvento, se non di una verità, almeno di ciò che rende possibile la conoscenza della verità; ma allo sguardo della storia essa deve apparire ciò che è stata in realtà: cioŠ la sottomissione dell'esperienza classica della sragione a una percezione strettamente morale della follia, che servirà segretamente come nocciolo di tutte le concezioni che il diciannovesimo secolo farà valere, in seguito, come scientifiche, positive e sperimentali.
Questa metamorfosi, che si è compiuta nella seconda metà del diciottesimo secolo, si è dapprima insinuata nelle tecniche della guarigione. Ma ben presto si è manifestata apertamente, conquistando lo spirito dei riformatori, guidando la grande riorganizzazione dell'esperienza della follia, negli ultimi anni del secolo. Ben presto Pinel potrà scrivere: Com'è importante, per prevenire

l'ipocondria, la malinconia o la mania, seguire le leggi immutabili della morale (74)!.

E' inutile cercar di distinguere nell'età classica le terapeutiche fisiche dalle cure psicologiche, e ciò per la semplice ragione che la psicologia non esiste. Quando ad esempio si prescrive l'uso degli amari, non si tratta di cure fisiche, poich, si vuole ripulire l'anima come il corpo; quando si prescrive a un malinconico la vita semplice dei lavoratori, o quando gli si recita la commedia del suo delirio, non si tratta di un intervento psicologico, poich, il movimento degli spiriti nei nervi e la densità degli umori sono interessati al massimo grado. Ma nel primo caso si tratta di un'arte della "trasformazione delle qualità", di una tecnica in cui l'essenza della follia è presa come natura e come malattia; nell'altro si tratta di un'arte del discorso, e della "restituzione della verità", in cui la follia vale come sragione.
Quando, negli anni avvenire, questa grande esperienza della sragione, la cui unità è peculiare dell'età classica, sarà dissociata; quando la follia, confiscata interamente in un'intuizione morale, non sarà più che malattia, allora la distinzione che abbiamo appena stabilito prenderà un altro significato: ciò che apparteneva alla malattia apparterrà all'organico; e ciò che apparteneva alla sragione, alla trascendenza del suo discorso, sarà livellato nella psicologia. Ed ecco come nasce la psicologia: non come verità della follia, ma come sintomo che la follia è ora staccata dalla sua verità che consisteva nella sragione, e che non sarà più in avvenire se non un fenomeno alla deriva, "insignificante", sulla superficie indefinita della natura. Enigma che non ha verità se non ciò che può sconfiggerlo.
Per questo bisogna essere giusti con Freud. Tra le "Cinq psychanalyses" e la meticolosa inchiesta sulle "M,dications psychologiques" c'è qualcosa di più dello spessore di una "scoperta"; c'è la violenza sovrana di un "ritorno". Janet enumerava gli elementi di una separazione, faceva l'inventario, annetteva qua e là, forse conquistava. Freud riprendeva la follia al livello del suo "linguaggio", ricostituiva uno degli elementi essenziali di un'esperienza ridotta al silenzio dal positivismo; egli non aggiungeva alla lista delle cure psicologiche della follia un'addizione maggiore; egli restituiva, nel pensiero medico, la possibilità di un dialogo con la sragione. Non stupiamoci che la più psicologica delle cure abbia incontrato così presto il suo versante e le sue conferme organiche. Nella psicanalisi non si tratta della psicologia: ma appunto dell'esperienza della sragione che la psicologia nel mondo moderno ha avuto il compito di mascherare.

NOTE AL CAPITOLO PRIMO DELLA PARTE PRIMA.

N. 1. Citato in Collet, "Vie de saint Vincent de Paul" (Paris, 1818), I, pag. 293.
N. 2. Confer J. Lebeuf, "Histoire de la ville et de tout le diocŠse de Paris" (Paris, 1754-1758).
N. 3. Citato in H. M. Fay, "L,preux et cagots du Sud-Ouest" (Paris, 1910), pag. 285.
N. 4. P. A. Hildenfinger, "La l,proserie de Reims du XII au XVI siŠcle" (Reims, 1906), pag. 233.
N. 5. Delamare, "Trait, de Police" (Paris, 1738), t. I, pagine 637-639.
N. 6. Valvonnais, "Histoire du Dauphin,", t. II, pag. 171.
N. 7. L. Cibrario, "Pr,cis historique des ordres religieux de Saint-Lazare et de Saint-Maurice" (Lyon, 1860).
N. 8. Rocher, "Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin" (Orl,ans, 1866).
N. 9. J. A. Ulysse Chevalier, "Notice historique sur la maladrerie de Voley prŠs Romans" (Romans, 1870), pag. 61.

N. 10. John Morrisson Hobson, "Some early and later Houses of Pity", pagine 12-13.
N. 11. Ch. A. Mercier, "Leper Houses and Medieval Hospitals", pag. 19.
N. 12. Virchow, "Archiv zur Geschichte des Aussatzes", t. XIX, pagine 71 e 80; t. XX, pag. 511.
N. 13. Rituale della diocesi di Vienna, stampato sotto l'arcivescovo Gui de Poissieu, verso il 1478. Citato da Charret, "Histoire de l'Eglise de Vienne", pag. 752.
N. 14. Pignot, "Les origines de l'H“pital du Midi" (Paris, 1885), pagine 10 e 48.
N. 15. Da un manoscritto degli "Archives de l'Assistence publique" (incartamento Petites-Maisons; fascicolo n. 4).
N. 16. Trithemius, "Chronicon Hisagiense", citato da Potton nella sua traduzione di Ulrich von Hutten: "Sur la maladie fran‡aise et sur les propri,t,s du bois de ga‹ac" (Lyon, 1865), pag. 9.
N. 17. La prima menzione di malattia venerea in Francia si trova in un conto dell'H“tel-Dieu, citato da BriŠle, "Collection de Documents pour servir à l'Histoire des H“pitaux de Paris" (Paris, 1881-1887), III, fasc. 2.
N. 18. Confer il processo verbale di una visita all'H“tel-Dieu nel 1507, citato da Pignot, lot. cit., pag. 125.
N. 19. Da R Goldhann, "Spital and Arzt von Einst bis Jetzt", pag. 110.
N. 20. B,thencourt lo preferisce a tutti i medicamenti, nel suo "Nouveau carˆme de p,nitence et purgatoire d'expiation" (1527).
N. 21. Malgrado il suo titolo, il libro di B,thencourt è un'opera rigorosa di medicina.
N. 22. T. Kirchhoff, "Geschichte der Psychiatrie" (Leipzig, 1912).
N. 23. Confer Kriegk, "Heilanstalten, Geistkranke ins mittel„lterliche Frankfort am Mein" (1863).
N. 24. Confer Conti dell'H“tel-Dieu, XIX, 190 e XX, 346. Citati da Coyecque, "L'H“tel-Dieu de Paris au Moyen Age" (Paris, 1889-1891). Storia e Documenti, t. 1, pag. 109.
N. 25. "Archives hospitaliŠres de Melun". Fonda Saint-Jacques. E, 14, 67.
N. 26. A. Joly, "L'Internement des fous sous l'Ancien RŠgime dans la g,n,ralit, de la Basse-Normandie" (Caen, 1868).
N. 27. Confer Eschenburg, "Geschichte unserer Irrenanstalten" (Lìbeck, 1844) e von Hess, "Hamburg topographisch, historisch, and politisch beschrieben" (t. 1, pagine 344-345).
N. 28. Per esempio, nel 1461 Amburgo dà 14 th. e 85 s. a una donna che deve occuparsi dei folli (Gernet, "Mitteilungen aus der „lteren Medizine-Geschichte Hambugs", pag. 79). A Lubecca, testamento di un certo Gerd Sunderberg per den armen dullen Luden, 1479. Citato in Laehr, "Gedenktage der Psychiatrie" (Berlin, 1887, pag. 320).
N. 29. Capita anche che vengano sovvenzionati dei rimpiazzanti: Pagato e consegnato a un uomo che fu inviato a Saint-Mathurin de Iarchant per fare la novena della sopraddetta suora Robine che è malata e in frenesia. VIII, s. p. (Conti dell'H“tel-Dieu, XXIII; Coyecque, loc. cit., ibid.).
N. 30. A Norimberga, nel corso degli anni 1377-1378, e 1381-1397, si contano trentasette folli messi in prigione, diciassette dei quali sono stranieri provenienti da Regensburg, Bamberg, Bayreuth, Vienna e dall'Ungheria. Nel periodo seguente sembra che, per ragioni ignote, Norimberga abbia cessato d'essere un luogo di raccolta, e che al contrario si faccia di tutto per cacciare i pazzi che non sono originari della città (confer Kirchhoff, loc. cit.).
N. 31. Si punisce con tre giorni di prigione un ragazzo di Norimberga che aveva portato un pazzo in una chiesa (1420). Confer Kirchhoff, loc. cit.
N. 32. Il concilio di Cartagine, nel 348, aveva concesso che si comunicasse un pazzo, anche senza assoluzione, purch, non fosse da temersi qualche irriverenza. San Tommaso esprime la stessa opinione. Confer Portas, "Dictionnaire des cas de conscience" (1741), t. I, pag. 785.
N. 33. Un uomo che gli aveva rubato il cappotto è punito con sette giorni di prigione (Kirchhoff,

loc. cit.).
N. 34. Confer Kriegk, loc. cit.
N. 35. Questi temi sono stranamente simili a quello del bambino esiliato e maledetto, chiuso in una navicella e affidato alle onde che lo conducono in un altro mondo; ma per lui c'è in seguito il ritorno alla verità.
N. 36. "Tristan et Iseut", ed. Bossuat, pagine 219-222.
N. 37. Confer tra gli altri Tauber, "Predigter", XLI.
N. 38. De Lancre, "De l'inconstance des mauvais anges" (Paria, 1612).
N. 39. G. Cheyne, "The english malady" (Londra, 1733).
N. 40. Bisognerebbe aggiungere che il lunatismo non è estraneo a questo tema. La luna, della quale è stato ammesso per secoli l'influsso sulla follia, è il più acquatico degli astri. La parentela della follia con il sole e il fuoco è di apparizione molto più tarda (Nerval, Nietzsche, Artaud).
N. 41. Confer, per esempio, "Des six maniŠres de fols"; ma. Arsenal 2767.
N. 42. Nella "Sottie de Folle Balance", quattro personaggi sono "fols": il gentiluomo, il mercante, il contadino (insomma la società intera) e Folle Balance stesso.
N. 43. Come vediamo ancora nella "Moralit, nouvelle des Enfants de maintenant" o nella "Moralit, nouvelle de Charit,", dove il Folle è uno dei dodici personaggi.
N. 44. Come nella "Farce de Tout Mesnage", dove il Folle contraffà il medico per guarire una cameriera malata d'amore.
N. 45. Nella "Farce des Cris de Paris", il Folle interviene in una discussione fra due giovani per spiegare loro che cos'è il matrimonio.
N. 46. Lo Sciocco, nella "Farce du Gaudisseur", dice la verità ogni volta che il Gaudisseur si vanta.
N. 47. Heidelberg, 1480.
N. 48. Strasburgo, 1489. Questi discorsi riprendono in tono serio i sermoni e i discorsi buffoneschi pronunciati a teatro, come il "Sermon joyeux et de grande value à tous les fous pour leur montrer à sages devenir".
N. 49. "Moria Rediviva" (1527); l'"Elogio della Follia" (1509).
N. 50. Confer per esempio una festa di folli riprodotta in Bastelaer ("Les Estampes de Brueghel", Bruxelles, 1908); o la Narrentanz che si può ammirare in Geisberg, "Deutsche Holzsch", pag. 262.
N. 51. Dal "Journal d'un Bourgeois de Paris": Nell'anno 1424 fu fatta la danza macabra agli Innocenti, citato in E. Mƒle, "L'Art religieux de la fin du Moyen Age", pag. 363.
N. 52. Così l'esperienza della follia continua quella della lebbra. L'esclusione del lebbroso lo mostrava, ancor vivo, come presenza della morte stessa.
N. 53. Eustache Deschamps, "Oeuvres (ed. Saint Hilaire de Raymond, I, 203).
N. 54. Confer più avanti, II parte, cap. III.
N. 55. Anche se la "Tentation" di Lisbona non è una delle ultime opere di Bosch, come crede Baldass, essa è certamente posteriore al "Malleus Maleficarum" che è del 1487.
N. 56. E' la tesi di Desmonts in: Deux primitifs Hollandais au mus,e du Louvre "(Gazette des Beaux-Arts", 1919, pag. 1).
N.57. Come fa Desmonts a proposito di Bosch e di Brandt; se è vero che il quadro è stato dipinto pochi anni dopo la pubblicazione del libro, che ebbe subito un considerevole successo, nulla prova che Bosch abbia voluto illustrare il Narrenschiff, a fortiori tutto il Narrenschiff.
N. 58. Confer ìmile Mƒle, loc. cit., pagine 234-237.
N. 59. Confer C. V. Langlois, "La connaissance de la nature et du monde au Moyen Age" (Paris, 1911), pag. 243.
N. 60. E' possibile che Jeronimus Bosch abbia fatto il proprio autoritratto nel viso della testa con

gambe che sta al centro della "Tentazione" di Lisbona (confer Brion, "Jer“me Bosch", pag. 40).
N. 61. A metà del quindicesimo secolo, il "Livre des Tournois" di Ren, l'Anjou costituisce ancora tutto un bestiario morale.
N. 62. Cardano, "La mia vita".
N.63. Nei "Proverbi fiamminghi".
N. 64. E' nel quindicesimo secolo che si rimettono in onore il vecchio testo di Beda e la descrizione dei quindici segni.
N. 65. Bisogna notare che la Follia non appare n, nella "Psicomachia" di Prudenzio, n, nell'"Anticlaudianus" di Alain de Lille, n, in Ugo da San Vittore. La sua presenza costante daterebbe solo dal diciottesimo secoloì
N. 66. Ugo da San Vittore, "De fructibus carnis et spiritus". Patrol., CLXXVI, col. 997.
N. 67. Erasmo, "Elogio della follia", cap. 9.
N. 68. Louise Lab,, "D,bat de Folie et d'Amour" (Lyon, 1566), pag. 98.
N. 69. Louise Lab,, loc. cit., pagine 98-99.
N. 70. Erasmo, loc. cit., cap. 49-55.
N. 71. Brandt, "Stultifera Navis", traduz. latina del 1497, II.
N. 72. Erasmo, loc. cit., cap. 47.
N. 73. Id., ibid., cap. 48.
N. 74. Id., ibid., cap. 42.
N. 75. Brandt, "Stultifera Navis". Prologi Jacobi Locher (ed. 1947), IX.
N. 76. Erasmo, loc. cit., cap. 38.
N. 77. Erasmo, loc. cit., cap. 38.
N. 78. Ronsard, "Discours des misŠres de ce temps".
N. 79. Brandt, loc. cit., canto CXVII, soprattutto ai vv. 21-22 e 57 seguenti, che si rifanno con precisione all'Apocalisse, versetti 13 e 20.
N. 80. Joseph de Siguen‡a, "Tercera parte de la historia de la orden de S. Ger¢nimo" (1605), pag. 837. Citato in Tolnay, "Hieronimus Bosch", Appendice, pag. 76.
N. 81. Mostreremo in un altro studio come l'esperienza del demoniaco e la sua sottomissione dal sedicesimo al diciottesimo secolo non debbano essere interpretate come una vittoria delle teorie umanitarie e mediche sul vecchio mondo selvaggio delle superstizioni, ma come la ripresa, in un'esperienza critica, delle forme che un tempo avevano minacciato di lacerare il mondo.
N. 82. "Vie et mort de Satan le Feu" (Paris, 1949), pag. 17.
N. 83. Calvino, "Institution chr,tienne", 1. I, cap. I.
N. 84. S,bastien Franck, "Paradoxes", ed. Ziegler, cap. 57 e 91.
N. 85. Erasmo, loc. cit., XXIX.
N. 86. Il platonismo del Rinascimento, soprattutto a partire dal sedicesimo secolo, è un platonismo dell'ironia e della critica.
N. 87. Tauler, "Predigter", XLI. Citato in Gandillac, "Valeur du temps dans la p,dagogie spirituelle de Tauler", pag. 62.
N. 88. Calvino, "Sermon II sur l'Ep‹tre aux ìph,siens"; in Calvino, "Textes choisis", a cura di Gagnebin e K. Barth, pag. 73.
N. 89. Erasmo, loc. cit., cap. 65.
N. 90. Nicolas de Cues, "Le profane", in "Oeuvres choisies", a cura di Gandillac, pag. 220.
N. 91. CioŠ, la condizione terrestre. Alle altre due appartengono gli acquatici e i volatili [N.d.T.].
N. 92. Montaigne, "Essais", 1. II, cap. dodicesimo.
N. 93. Erasmo, loc. cit., cap. 30.

N. 94. Erasmo, loc. cit., cap. 2.
N. 95. Charron, "De la sagesse", 1. I, cap. quindicesimo.
N. 96. Montaigne, loc. cit.
N. 97. Charron, loc. cit.
N. 98. Confer nello stesso spirito Saint-ìvremond, "Sir Politik would be" (atto V, scena II).
N. 99. "Pens,es", ed. Brunschvicg (n. 414).
N. 100. L'idea è molto frequente nel diciottesimo secolo soprattutto dopo Rousseau, che era reso folle dalla lettura dei romanzi o dagli spettacoli teatrali. Vedi più avanti, II parte, cap. IV.
N. 101. Saint-ìvremond, "Sir Politik would be", atto V, scena II.
N. 102. Cervantes, Don Chisciotte, parte II, cap. I.
N. 103. Nei "Visionnaires" si vede un capitano poltrone che si crede Achille, un poeta ampolloso, un amatore di versi ignorante, un ricco immaginario, una ragazza che si ritiene amata da tutti, una pedante che s'illude di poter giudicare tutto in fatto di commedie, un'altra infine che si crede un'eroina da romanzo.
N. 104. "Macbeth", atto V, scena I.
N. 105. "Macbeth", atto V, scena I.
N. 106. Ibid., atto V, scena V.
N. 107. Cervantes, "Don Chisciotte", parte II, cap. LXXIV.
N. 108. Bisognerebbe fare uno studio strutturale dei rapporti fra il sogno e la follia nel teatro del diciassettesimo secolo. La loro parentela era già da lungo tempo un tema filosofico e medico (confer II parte, cap. III); il sogno tuttavia sembra un po' più tardo, come elemento essenziale della struttura drammatica. In ogni modo, il suo significato è diverso, poich, la sua realtà non è quella della riconciliazione, ma della conclusione tragica. Il suo "trompe-l'oeil" raffigura la vera prospettiva del dramma, e non induce in "errore", come la follia, che, nell'ironia del suo apparente disordine, indica una falsa conclusione.
N. 109. G. de Scud,ry, "La Com,die des com,diens" (Paris, 1635).
N. 110. Fran‡ois Colletet, "Le tracas de Paris" (1665).
N. 111. Confer Peleus, "La Defence du Prince des Sots" (s. 1., s. d.); "Plaidoyer sur la Principaut, des Sots" (1608). Ugualmente: "Surprise et fustigation d'Angoulevent par l'archiprˆtre des poispill,s" (1603). "Guirlande et r,ponse d'Angoulevent".
N. 112. "Intitulation et Recueil de toutes les oeuvres que (sic) Bernard de Bluet d'ArbŠres, comte de permission" (2 voll., 1601-1602).
N. 113. R,gnier, "Satire", VI, v. 72.
N. 114. Brascambille ("Paradoxes", 1622, pag. 45). Confer un'altra indicazione in Desmarin, "D,fense du poŠme ,pique", pag. 73.
N. 115. R,gnier, "Satire", XIV, vv. 7-10.

NOTE AL CAPITOLO SECONDO DELLA PARTE PRIMA.

N. 1. Descartes, "M,ditations", I, "Oeuvres" (ed. Pl,iade), pag. 268.
N. 2. Ibid.
N. 3. Ibid.
N. 4. Montaigne, "Essais", 1. I, cap. XXVI.
N. 5. Ibid.
N. 6. Esquirol, "Des ,tablissements consacr,s aux ali,n,s en France (1818), in "Des maladies

mentales" (Paris, 1838), t. II, pag. 134.
N. 7. Confer Louis Boucher, "La SalpˆtriŠre" (Paris, 1883).
N. 8. Confer Paul Bru, "Histoire de Bicˆtre (Paris, 1890).
N. 9. Editto del 1656, art. IV, Confer appendice. Più tardi si aggiunsero il Saint-Esprit e gli Enfants-Trouv,s, e si ritirò la Savonnerie.
N. 10. Art. XI.
N. 11. Art. XIII.
N. 12. Art. XII.
N. 13. Art. VI.
N. 14. Il progetto presentato da Anna d'Austria era firmato da Pomponne de BelliŠvre.
N. 15. Rapporto di La Rochefoucauld-Liancourt a nome dei Comitato di mendicità dell'Assemblea costituente ("ProcŠs verbaux de l'Assembl,e nationale", t. XXI).
N. 16. Confer "Statuts et rŠglements de l'h“pital général de la Charit, et Aum“ne g,n,rale de Lyon", 1742.
N. 17. "Ordonnances de monseigneur 1'archevˆque de Tours", Tours, 1681. Confer Mercier, "Le monde m,dical de Touraine sous la R,volution".
N. 18. Aix, Albi, Angers, Arles, Blois, Cambrai, Clermont, Digione, Le Havre, Le Mans, Lilla, Limoges, Lione, Mƒcon, Martigues, Montpellier, Moulins, Nantes, NŒmes, Orl,ans, Pau, Poitiers, Reims, Rouen, Saintes, Saint-Nicolas (Nancy), Saint-Servan, Saumur, Sedan, Strasburgo, Tolosa, Tours. Confer Esquirol, loc. cit., t. II, pag. 157.
N. 19. La lettera pastorale dell'arcivescovo di Tours, citata poc'anzi, mostra che la Chiesa resiste a questa esclusione e rivendica l'onore di avere ispirato tutto il movimento e di averne proposto i primi modelli.
N. 20. Confer Esquirol, "M,moire historique et statistique sur la Maison royale de Charenton", loc. cit., t. II.
N. 21. H,lŠne Bonnafous-S,rieux, "La Charit, de Senlis" (Paris, 1936).
N. 22. R. Tardif, "La Charit, de Ch“teau-Thierry" (Paris, 1939).
N. 23. L'ospedale di Romans fu costruito coi materiali di demolizione del lebbrosario di Voley. Confer I.-A. Ulysse Chevalier, "Notice historique sur la maladrerie de Voley prŠs Romans" (Romans, 1870), pag. 62; e documenti giustificativi, n. 64.
N. 24. E' il caso della SalpˆtriŠre, dove le sorelle devono essere reclutate tra le zitelle o le giovani vedove, senza bambini e senza impaccio d'affari.
N. 25. A Orl,ans il "bureau" comprende il signor vescovo, il luogotenente generale, quindici persone di cui tre ecclesiastici e dodici notabili, sia ufficiali che buoni borghesi e mercanti. "RŠglements et statuts de 1'H“pital général d'Orl,ans" (1692), pagine 8-9.
N. 26. Risposte alle domande fatte dal ministero degli ospedali in merito alla SalpˆtriŠre, 1790. Arch. nat., F 15, 1861.
N. 27. E' il caso di Saint-Lazare.
N. 28.1693-1695. Confer supra, cap. I.
N. 29. Per esempio, la Charit, di Romans fu creata dall'"Aum“nerie g,n,rale", e in seguito ceduta ai frati dell'ordine di Saint-Jean de Dieu, e infine riunita nel 1740 all'H“pital général.
N. 30. Se ne ha un buon esempio nella fondazione di Saint-Lazare. Confer Colet, "Vie de saint Vincent de Paul", I, pagine 292-313.
N. 31. In ogni caso, il regolamento fu pubblicato nel 1622.
N. 32. Confer Wagnitz, "Historische Nachzichten and Bemerkungen ìber die merkwìrdigsten Zuchth„user in Deutschland" (Halle, 1791).

N. 33. Nicholls, "History of the English Poor Law" (London, 1898-99), t. I, pagine 167-169.
N. 34. Elisabetta I, 39, cap. V.
N. 35. Nicholls, loc. cit., pag. 228.
N. 36. Howard, "Etat des prisons, des h“pitaux et des maisons de force" (London, 1777); traduz. francese (1778), t. I, pag. 17.
N. 37. Nicholls, "History of the Scotch Poor Law", pagine 85-87.
N. 38. Bench, un atto del 1624 (Giacomo I, 21, cap. I) preveda la creazione di "working-houses".
N. 39. Nicholls, "History of the English Poor Law", I, pag. 353.
N. 40. Nicholls, "History of the Irish Poor Law", pagine 35-38.
N. 41. Secondo la Dichiarazione del 12 giugno 1662, i direttori dell'H“pital di Parigi alloggiano e nutrono nelle cinque case del suddetto ospedale più di seimila persone . (citato in Lallemand, "Histoire de la Charit," [Paris, 1902-1912], t. IV, pag. 262). La popolazione di Parigi sorpassava a quell'epoca il mezzo milione. Questa proporzione è press'a poco costante durante tutto il periodo classico nell'area geografica da noi studiata.
N. 42. Calvino, "Institution chr,tienne", I, cap. XVI (ed. J.-D. BenoŒt), pag. 225.
N. 43. Ibid., pag. 229.
N. 44. Ibid., pag. 231.
N. 45. Confessione d'Augusta.
N. 46. Calvino, "Justifications", 1. III, cap. XII, nota 4.
N. 47. "Cat,chisme de GenŠve", op. Calvino, VI, pag. 49.
N. 48. J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, III Allgemeine Zust„nde des deutschen Volkes bis 1555", pag. 46.
N. 49. Laehr, "Gedenktage der Psychiatrie" (Berlin, 1893), pag. 259.
N. 50. Ibid., pag. 320.
N. 51. Elisabetta I, 18, cap. III. Confer Nicholls, loc. cit., I, pag. 169.
N. 52. Settlement Act: il più importante testo legislativo concernente i poveri nell'Inghilterra del diciassettesimo secolo.
N. 53. Pubblicato sei anni dopo la morte del suo autore, nel 1683, e riprodotto in Burns, "History of the Poor Law" (1764).
N. 54. Sessio XXIII.
N. 55. L'influenza di Viv,s sulla legislazione elisabettiana è quasi sicura. Egli aveva insegnato al Corpus Christi College di Oxford, dove scrisse il suo "De subventione". Egli dà della povertà questa definizione, che non è legata a una mistica della miseria, ma a tutta una virtuale politica dell' assistenza: ... non sono poveri solo quelli che non hanno denaro; ma chiunque difetti di forza del corpo, o di salute, o di intelletto e di giudizio. ("L'Aum“nerie", traduz. francese, Lyon, 1583, pag. 162).
N. 56. Citato in Foster Watson, "J. L. Viv,s" (Oxford, 1922).
N. 57. "De la orden que en algunos pueblos de Espa¤a se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres" (1545).
N. 58. "Discursos del Ampro de los leg¡timos pobres" (1598).
N. 59. Citato in Lallemand, loc. cit., IV, pag. 15, nota 27.
N. 60. Questa domanda di arbitrato era stata fatta dalla municipalità di Ypres, che aveva appena proibito la mendicità e tutte le forme private di carità. B.N.R. 36-215, citato in Lallemand, IV, pag. 25.
N. 61. Lettera del marzo 1657, in Saint Vincent de Paul, "Correspondance" (ed. Coste), t. VI, pag. 245.

N. 62. Lettera pastorale del 10 luglio 1670, loc. cit.
N. 63. E a questo punto bisogna unire il Serpente e la Colomba, e non fare troppo posto alla credulità, in modo che la Prudenza possa essere udita. Questa ci insegnerà la differenza tra gli agnelli e i capri. (Camus, "De la mendicit, l,gitime", Douai, 1634, pagine 9-10). Lo stesso autore spiega che l'atto di carità non è indifferente, nel suo significato spirituale, al valore morale di colui che lo riceve: Essendo la relazione tra l'Elemosina e il Mendicante necessaria, non può esservi vera Elemosina se il Mendicante non mendica con giustizia e verità (ibid.).
N. 64. Don Gu,varre, "La mendicità prevenuta" (1693).
N. 65. Alla Salpˆtri̇Šre o a Bicˆtre i folli sono messi sia tra i buoni poveri (alla SalpˆtriŠre è il quartiere della Madeleine), sia tra i cattivi poveri (la Correzione o la Redenzione).
N. 66. Citato in Lallemand, loc. cit., IV, pagine 216-226.
N. 67. Siamo noi che trattiamo gli invasati come dei folli (il che è un postulato), e che supponiamo che tutti i folli del Medioevo fossero trattati come degli invasati (il che è un errore). Questo errore e questo postulato si trovano in molti autori, come Zilvoorg.
N. 68. "Tristan et Iseut" (ed. Bossuat), pag. 220.
N. 69. Voltaire, "Oeuvres complŠtes" (Garnier), XXIII, pag. 337.
N. 70. Da un punto di vista spirituale la miseria alla fine del sedicesimo secolo e all'inizio del diciassettesimo è sentita come una minaccia dell'Apocalisse. Uno dei segni più evidenti del prossimo avvento del Figlio di Dio e della consumazione dei secoli è l'estrema miseria spirituale e temporale nella quale il mondo si vede ridotto. Ora che i tempi sono malvagi, le miserie si sono moltiplicate secondo la moltitudine dei peccati, essendo le pene le ombre inseparabili delle colpe. (Camus, "De la mendicit, l,gitime des pauvres", pagine 3-4).
N. 71. Delamare, "Trait, de police", loc. cit.
N. 72. Confer Thomas Platter; "Description de Paris" (1559), pubblicata nei "M,moires de la Soci,t, de l'histoire de Paris" (1889).
N. 73. Misure analoghe in provincia: Grenoble, ad esempio, ha il suo cacciapezzenti, incaricato di percorrere le strade e di cacciare i vagabondi.
N. 74. In particolare gli operai della carta e i tipografi; confer ad esempio il testo degli Archivi dipartimentali dell'H,rault pubblicato da G. Martin, "La grande industrie sous Louis XIV "(Paris, 1900), pag. 89, nota 3.
N. 75. Secondo Earl Hamilton, "American Treasure and the Price Revolution in Spain" (1934), le difficoltà europee all'inizio del diciassettesimo secolo sarebbero dovute a un interrompersi della produzione delle miniere americane.
N. 76. Giacomo I, 1, cap. VI: i giudici di pace fissano il salario "for any labourers, weavers, spinners and workmen and workwomen whatsoever, either working by the day, week, month, or year". Confer Nicholls, loc. cit., I, pag. 209.
N. 77. Citato in Nicholls, I, pag. 245.
N. 78. Citato in Nicholls, I, pag. 212.
N. 79. F. Eden, "State of the Poor" (London, 1797), 1, pag. 160.
N. 80. E. M. Leonard, "The Early History of English Poor Relief" (Cambridge, 1900), pag. 270.
N. 81. Marchese d'Argenson, "Journal et M,moires" (Paris, 1867), t. VI, pag. 80 (30 novembre 1749).
N. 82. E in condizioni molto caratteristiche: Una carestia aveva portato numerosi battelli carichi di una moltitudine di poveri che le province vicine non sono in grado di nutrire. Le grandi famiglie industriali - soprattutto gli Halincourt - fanno delle donazioni ("Statuts et rŠglements de l'h“pital général de la Chant, et Aum“ne g,n,rale de Lyon", 1742, pagine VII e VIII).

N. 83. Howard, loc. cit., I, pagine 154 e 155.
N. 84. Howard, loc. cit., I, pagine 136-206.
N. 85. Citato in Nicholls, loc. cit., I, pag. 353.
N. 86. Così la Workhouse di Worcester deve impegnarsi a esportane lontano tutte le vesti che vi si fabbricano e che non sono indossate dai detenuti.
N. 87. Citato in Nicholls, loc. cit., I, pag. 367.
N. 88. Howard, loc. cit., t I, pag. 8.
N. 89. Egli consiglia all'abbazia di JumiŠges di offrire ai suoi sventurati della lana da filare: Le manifatture di lana e di calze possono fornire un mezzo ammirevole per far lavorare i pezzenti (G. Martin, loc. cit., pag. 225. nota 4).
N. 90. Citato in Lallemand, loc. cit., t IV, pag. 539.
N. 91. Forot, loc. cit., pagine 16-17.
N. 92. Confer Lallemand, loc. cit., t IV, pag. 544, nota 18.
N. 93. Un architetto, Germano Boffrand, nel 1733 aveva disegnato il piano di un pozzo immenso. Ben presto si rivelò inutile; ma si continuò il lavoro per tenere occupati i prigionieri.
N. 94. Musquinet de la Pagne, "Bicˆtre r,form, ou ,tablissement d'une maison de discipline" (1789), pag. 22.
N. 95. Come in Inghilterra, anche in Francia ci furono conflitti di questo tipo; a Troyes, ad esempio, ci fu un processo tra i proprietari e le comunità di lanaioli e le amministrazioni degli ospedali ("Archives du d,partement de l'Aube").
N. 96. Bossuet, "ìl,vations sur les mystŠres", VI settimana, dodicesima elevazione. (Bossuet, "Textes choisis", a cura di H. Bremond, Paris, 1913, t III, pag. 285).
N. 97. "Sermon 155 sur le Deut,ronome", 12 marzo 1556.
N. 98. Bossuet, loc. cit., pag. 285.
N. 99. Calvino, "Sermon 49 sur le Deut,ronome", 3 luglio 1555.
N. 100. Noi vogliamo che Dio serva i nostri folli appetiti e che sia come soggetto a noi . (Calvino, ibid.).
N. 101. Huizinga, "Le d,clin du Moyen Age" (Paris, 1932), pag. 35.
N. 102. Bourdaloue, "Dimanche de la Septuag,sime" ("Oeuvres", Paris, 1900), 1, pag. 346.
N. 103. Se ne ha un esempio molto caratteristico nei problemi che si sono presentati alla casa d'internamento di Brunswick. Confer parte III, cap. II.
N. 104. Confer Nicholls, "History of the English Poor Law", I, pag. 352.
N. 105. Regolamento dell'H“pital général. Artt. diciassettesimo e diciottesimo.
N. 106. Citato in "Histoire de l'H“pital général"; opuscolo di anonimo (Paris, 1676).
N. 107. Biblioteca dell'Arsenal, ms. 2566 (ff. 54-70).
N. 108. Rousseau, "Discours sur les sciences et les arts".
N. 109. Howard, loc. cit., t I, pag. 157.
N. 110. Id., ibid., t. II, pagine 382-401.
N. 111. Sermone citato in Collet, "Vie de saint Vincent de Paul".
N. 112. Confer Tardif, loc. cit., pag. 22.
N.113. Howard, loc. cit., t. I, pag. 203.
N.114. Delamare, "Trait, de la police", t. I, pagine 287-288.

NOTE AL CAPITOLO TERZO DELLA PARTE PRIMA.

N. 1. L'iniziatore di questa interpretazione fu S,rieux (confer tra gli altri S,rieux e Libert, "Le r,gime des ali,n,s en France au XVIII siŠcle", Paris, 1914). Lo spirito di questi lavori fu ripreso da Philippe Chatelain ("Le r,gime des ali,n,s et des anormaux aux XVII et XVIII siŠcles", Paris, 1921), Marthe Henry ("La SalpˆtriŠre sous l'Ancien R,gime", Paris, 1922), Jacques Vi, ("Les ali,n,s et correctionnaires à Saint-Lazare aux XVII et XVIII siŠcles", Paris, 1930), H,lŠne Bonnafous-S,rieux ("La Charit, de Senlis", Paris, 1936), Ren, Tardif ("La Charit, de Chƒteau-Thierry", Paris, 1939). Si trattava, approfittando dei lavori di Funck-Brentano, di riabilitare l'internamento sotto l'"Ancien R,gime", e di demolire il mito della Rivoluzione che libera i folli, mito che era stato creato da Pinel e da Esquirol, e che era ancora vivo alla fine del diciannovesimo secolo nei lavori di S,melaigne, di Paul Bru, di Louis Boucher, di Emile Richard.
N. 2. E' curioso notare che questo pregiudizio di metodo è comune, in tutta la sua ingenuità, agli autori in questione e alla maggior parte dei marxisti che si interessano alla storia delle scienze.
N. 3. Confer Marthe Henry, op. cit., "Cassino".
N. 4. Confer Bru, "Histoire de Bicˆtre" (Paris, 1890), pagine 25-26.
N. 5. Howard, loc. cit., I, pagine 169-170.
N. 6. Confer in Appendice. "Stato delle persone detenute a Saint-Lazare; degli ordini del re per l'incarcerazione all'H“pital général".
N. 7. Deliberazione dell'H“pital général. "Histoire de l'H“pital général".
N. 8. Thierry de H,ry, "La m,thode curative de la maladie v,n,rienne" 1569, pagine 3-4.
N. 9. A questi bisogna aggiungere l'H“pital du Midi. Confer Pignot, "L'H“pital du Midi et ses origines" (Paris, 1885).
N. 10. Confer "Histoire de l'h“pital général".
N. 11. Bossuet, "Trait, de la concupiscence", cap. V, in Bossuet, "Textes choisis", a cura di Bremond (Paris, 1913), t. III, pag. 183.
N. 12. In particolare sotto la forma dei sedativi morali di Guislain.
N. 13. "ìtat abr,g, de la d,pense annuelle des Petites Maisons". Le Petites Maisons ospitano cinquecento poveri vecchi caduchi, centoventi poveri tignosi, cento poveri sifilitici, ottanta poveri pazzi insensati. Redatto il 17 febbraio 1664 da monsignor de Harlay (B.N., ms. 18606).
N. 14. Pinel, "Trait, m,dico-philosophique", pag. 207.
N. 15. Arsenal, ms. 10918, f. 173.
N. 16. Ci fu ancora qualche condanna di questo genere: si può leggere nelle "Memorie" del marchese di Argenson: In questi giorni sono stati bruciati due contadini per sodomia. ("M,moires et Journa"l, t. VI, pag. 227).
N. 17. "Dictionnaire philosophique" ("Oeuvres complŠtes"), t. XVII, pag. 183, nota 1.
N. 18. Quattordici incartamenti dell'Arsenal - corrispondenti a quattromila casi circa - sono consacrati a queste misure poliziesche d'ordine minore; si trovano alle segnature nn. 10254-10267.
N. 19. Confer Chauveau e H,lie, "Th,orie du code p,nal", t. IV, pag. 1507.
N. 20. Nei processi del quindicesimo secolo l'accusa di sodomia è sempre accompagnata da quella di eresia (l'eresia per eccellenza, il catarismo). Confer il processo di Gilles de Rais. L'accusa si ritrova nei processi di stregoneria. Confer De Lancre, "Tableau de l'Inconstance des mauvais anges" (Paris, 1612).
N. 21. Nel caso della signora Drouet e della signorina De Parson si ha un esempio tipico del carattere aggravante dell'omosessualità rispetto alla sodomia (Arsenal, ms. 11183).
N. 22. Questo livellamento è manifestato dal fatto che la sodomia è posta per un'ordinanza del 1670 tra i casi reali, il che non è segno della sua gravità, ma del desiderio che si ha di ritirarne la competenza ai parlamentari, i quali avevano ancora la tendenza ad applicare le vecchie norme del

diritto medievale.
N. 23. Delamare, "Trait, de la police", t. I, pag. 527.
N. 24. A partire dal 1715, si può appellarsi in parlamento contro le sentenze del luogotenente di polizia; ma questa possibilità è rimasta molto teorica.
N. 25. Si interna ad esempio una certa Loriot perch, lo sciagurato Chartier ha quasi abbandonato sua moglie, la sua famiglia e i suoi doveri per darsi interamente a questa sciagurata creatura che gli è già costata la maggior parte del suo patrimonio. ("Notes" di Ren, d'Argenson, Paris, 1866, pag. 3).
N. 26. Il fratello del vescovo di Chartres è internato a Saint-Lazare: Egli era di animo così basso, era nato con inclinazioni così indegne della sua nascita che si poteva temere di tutto. Si dice che volesse sposare la balia del suo signor fratello (B.N., Clairambault, 986).
N. 27. Saint-ìvremond, "Le cercle", in "Oeuvres" (1753), t. II, pag. 86.
N. 28. "Les pr,cieuses ridicules", scena V.
N. 29. Bossuet, "Trait, de la concupiscence", cap. IV ("Textes choisis", a cura di H. Bremond, t. III, pag. 180).
N. 30. "Le bourgeois gentilhomme", atto III, scena II, e atto IV, scena IV.
N. 31. Balzac, "L'interdiction" ("La com,die humaine").
N. 32. Un'istanza d'internamento fra molte altre: Tutti i parenti del suddetto No‰l-Robert Huet ... hanno l'onore di far presente molto umilmente a Vostra Grandezza che essi hanno la sventura di aver per parente il detto Huet, che non è mai valso niente, non ha mai voluto far niente, si è dato interamente alla dissolutezza, frequentando cattive compagnie che potrebbero condurlo a disonorare la sua famiglia e sua sorella, ancora nubile. (Arsenal, ms. 11617, f. 101).
N. 33. Citato in Pietri, "La riforme de l'Etat au XVIII, siŠcle" (Paris, 1935), pag. 263.
N. 34. Circolare di Breteuil. Citata in Funck-Brentano, "Les lettres de cachet" (Paris, 1903).
N. 35. Arsenal, ms. 10135.
N. 36. Decreto del 10 novembre 1617 (Delamare, "Trait, de la police", I, pagine 549-550).
N. 37. Confer Pintard, "Le libertinage ,rudit" (Paris, 1942), pagine 20-22. 38.
N. 38. Un decreto del 7 settembre 1651, rinnovato il 30 luglio 1666, precisa di nuovo la gerarchia delle pene, che secondo il numero di recidive va dalla gogna al rogo.
N. 39. II caso del cavalier De la Barre deve essere considerato come un'eccezione; lo prova lo scandalo che ha sollevato.
N. 40. B.N., Clairambault, 986.
N. 41. Nei costumi di Bretagna: Se qualcuno si uccide di sua volontà, deve essere appeso per i piedi e trascinato come un assassino. N. 42. Brun de la Rochette, "Les procŠs civils et criminals" (Rouen, 1663). Confer Locard, "La m,decine judiciaire en France au XVII siŠcle", pagine 262-266.
N. 43. Decreto del 1670. Titolo XXII, art. I.
N. 44. Si fa lo stesso per i morti: Non si trascinano più legati ai graticci coloro che, dopo il loro trapasso, erano perseguitati da leggi inette. D'altronde era uno spettacolo orribile e ripugnante che poteva avere conseguenze pericolose in una città popolata di donne incinte (Mercier, "Tableau de Paris", 1783, III, pag. 195).
N. 45. Confer Heinroth, "Lehrbuch der St”rungen des Seelenleben" (1818).
N. 46. Confer Casper, "Charakteristik der franz”sischen Medizin" (1865).
N. 47. Tratteremo questo problema in un lavoro futuro.
N. 48. E' vero che è stato emanato dopo l'affare dei veleni.
N. 49. Delamare, "Trait, de la police", I, pag. 562.
N. 50. Alcuni esempi. Stregoneria: nel 1706 si trasferisce dalla Bastiglia alla Salpˆtrière la vedova De Matte come falsa strega, che sosteneva le sue ridicole divinazioni con sacrilegi abominabili.

L'anno dopo essa cade malata: si spera che la morte purgherà presto il pubblico da costei. (Ravaisson, "Archives Bastille", XI, pag. 168). Alchimisti: M. Aulmont il giovane ha condotto [alla Bastiglia] la Lamy, che si era accertato far parte di un maneggio di cinque, di cui tre già arrestati e mandati a Bicˆtre e le donne all'H“pital général, per dei segreti di metalli ("Journal" di Du Junca, citato da Ravaisson, XI, pag. 165); o, ancora, Maria Magnan che lavora a distillazioni e congelamenti di mercurio per ricavarne oro (Salpˆtri̮re, "Archives pr,fectorales de police", 191). Maghi: la Mailly mandata alla Salpˆtri̮re per aver composto un filtro d'amore per una vedova molto invaghita di un giovanotto ("Notes" di Ren, d'Argenson, pag. 881).
N. 51. Delamare, loc. cit., pag. 562.
N. 52. Per una serie funesta di legami, coloro che si sono maggiormente abbandonati alla merc, di questi seduttori sarebbero giunti all'eccesso criminale di aggiungere il maleficio e il veleno alle empietà e al sacrilegio. (Delamare, ibid.).
N. 53. Un manoscritto di questo testo si trova alla Biblioteca dell'Arsenal (ms. 10515).
N. 54. B.N., Fondi Clairambault, 986.
N. 55. Confer Fr,d,ric LachŠvre, "M,lange"s (1920), pagine 60-81.
N. 56. La BruyŠre, "CaractŠres", cap. sedicesimo, 11.
N. 57. La Mothe Le Vayer, "Dialogues d'Orasius Tubero", ed. 1716, t. I, pag. 5. N.58. Justine (ed. 1797), t. VII, pag. 37.
N. 59. Ibid., pag. 17.
N. 60. Un esempio d'internamento per motivo di libertinaggio è fornito dal caso dell'abate di Montcrif: Egli spende molto in carrozze, cavalli, banchetti, biglietti di lotteria, edifici, il che gli ha fatto contrarre debiti per settanta mila lire ... Egli ama molto il confessionale e appassionatamente la compagnia delle donne, fino al punto di svegliare i sospetti di qualche marito ... Egli è l'uomo più litigioso, ha molti avvocati nei tribunali ... Ce n'è, sfortunatamente, anche troppo per rendere evidente il turbamento generale del suo spirito e lo stravolgimento del suo cervello (Arsenal, ms. 11811. Confer anche 11498, 11537, 11765, 12010, 12499).
N. 61. Arsenal, ms. 12692.
N. 62. Si potrebbero descrivere le linee generali dell'esistenza correzionale prendendo lo spunto da vite come quella di Henry-Louis de Lom,nie (Confer Jacob,, "Un internement sous le grand roi", Paris, 1929), o come quella dell'abate Blache il cui incartamento si trova all'Arsenal (ms. 10526, 10588, 10592, 10599, 10614).

NOTE AL CAPITOLO QUARTO DELLA PARTE PRIMA.

N. 1. E' la proporzione che si trova press'a poco regolarmente a partire dalla fine del diciassettesimo secolo fino a metà del diciottesimo. Dai prospetti degli ordini del re per l'incarcerazione all'H“pital général.
N. 2. Confer Fosseyeux, "L'H“tel-Dieu de Paris au XVII siŠcle et au XVIII siŠcle", Paris, 1912.
N. 3. Se ne trova menzione nella contabilità. Per aver fatto i fondi di una cuccetta chiusa, i cavalletti della detta cuccia, e per aver fatto due finestre nella detta cuccia per vedere e comunicare, XII, sp., conti dell'H“tel-Dieu, XX, 346. In Coyecque, "L'H“tel-Dieu de Paris", pag. 209, nota 1.
N. 4. Tenon, "M,moires sur les h“pitaux de Paris", IV memoria, Paris, 1788, pag. 215.
N. 5. D. H. Tuke, "Chapters in the History of the Insane" (London, 1882), pag. 67.
N. 6. In un avvertimento del 1675, i direttori di Bethl,em chiedono che non si confondano i malati trattenuti nell'ospedale per essere curati e quelli che non sono altro che mendicanti e vagabondi.

N. 7. D. H. Tuke, ibid., pagine 79-80.
N. 8. Il primo di questi medici fu Raymond Finot, poi Fermelhuis, fino al 1725; poi l'ìpy (1725-1762), Gaulard (1762-1782); infine Philip (1782-1792). Nel corso del diciottesimo secolo furono aiutati da assistenti. Confer Delaunay, "Le monde m,dical parisien au XVIII siŠcle", pagine 72-73. A Bicˆtre, alla fine del diciottesimo secolo, c'era un chirurgo apprendista che visitava l'infermeria una volta al giorno, con due compagni e qualche alunno ("M,moires du P. Richard", ms. della Biblioteca della città di Parigi, f. 23).
N. 9. Audin RouviŠre, "Essai sur la topographie physique et m,dicale de Paris". Dissertazione sulle sostanze che possono influire sulla salute degli abitanti di questa città (Paris, anno II), pagine 105-107.
N. 10. Documento tredicesimo in Isambert, "Recueil des anciennes lois" (Paris, 1821-1833), diciottesimo, pag. 393.
N. 11. Tutta la piccola città di Axminster, nel Devonshire, sarebbe stata contaminata in questo modo nel diciottesimo secolo.
N. 12. Howard, loc. cit., t. I, pag. 14.
N. 13. Caso di Claude R,my. Arsenal, ms. 12685.
N. 14. Solo alla fine del diciottesimo secolo si vedrà apparire la formula curato e medicato come gli altri insensati. Sentenza del 1784 (caso Louis Bourgeois): Trasferito dalle prigioni della Conciergerie in virtù di una sentenza del parlamento, per essere condotto alla casa di correzione del castello di Bicˆtre, ed esservi detenuto, nutrito, curato e medicato come gli altri insensati.
N. 15. Arsenal, ms. 11396, ff. 40 e 41.
N. 16. Arsenal, ms. 12686.
N. 17. Confer D. H. Tuke ("History of the Insane", pag. 117): le cifre erano probabilmente molto più elevate, poich, qualche settimana dopo Sir Andrew Halliday conta centododici folli internati nel Norfolk, dove il Comitato ne aveva trovati solo quarantadue.
N. 18. Howard, loc. cit., t. I, pag. 19.
N. 19. Esquirol, "Gli edifici consacrati agli alienati in Francia", in "Des maladies mentales", t. II, pag. 138.
N. 20. Esquirol, ibid., t. Il, pag. 137.
N. 21. Queste osservazioni si trovano nei "Tableaux des ordres du roi pour l'incarc,ration à l'H“pital général"; e negli "Etats des personnel d,tenues par ordre du roi à Charenton et à Saint-Lazare" (Arsenal).
N. 22. Si ha un esempio di questo modo di procedere in H,lŠne Bonnafous-S,rieux, "La Charit, de Senlis".
N. 23. Confer "Journal of Mental Science", t. X, pag. 256.
N. 24. Confer "Journal of Psychological Medecine", 1850, pag. 426. Ma opinione contraria è sostenuta da Ullersperger, "Die Geschichte der Psychologie und Psychiatrie in Spanien" (Wìrzbourg, 1871).
N. 25. F. M. Sandwith, "The Cairo Asylum", in "Journal of Mental Science", vol. XXXIV, pagine 473-474
N. 26. Il re di Spagna, poi il papa, il 26 febbraio 1410, dettero la loro autorizzazione. Confer Laehr, "Gedenktage der Psychiatrie", pag. 417.
N. 27. Pinel, "Trait, m,dico-philosophique", pagine 238-239.
N. 28. Come quella di Saint Gergen. Confer Kirchoff, "Deutsche Irren„rzte" (Berlin, 1921), pag. 24.
N. 29. Laehr, "Gedenktage der Psychiatrie".
N. 30. Krafft Ebing, "Lehrbuch der Psychiatrie" (Stuttgart, 1879), t. I, pag. 45.

N. 31. Segnalato nel libro dell'architetto Tucker:Pey der spitallpruck das narrhewslein gegen dem Karl Holtzschmer ìber. Confer Kirchoff, ibid., pag. 14.
N. 32. Kirchoff, ibid., pag. 20.
N. 33. Confer Beneke, loc. cit.
N. 34. Confer Esquirol, "M,moire historique et statistique sur la Maison royal de Charenton", in "Trait, des maladies mentales", t. II, pagine 204 e 208.
N. 35. Confer Collet, "Vie de saint Vincent de Paul" (1818), t. I, pagine 310-312. Egli aveva per loro l'impulso che una madre ha per suo figlio.
N. 36. B. N. Coll. Joly de Fleury, ms. 1309.
N. 37. Citato in J. Vi,, "Les ali,n,s et correctionnaires à Saint-Lazare aux XVII et XVIII siŠcles" (Paris, 1930).
N. 38. "Une relation sommaire et fidŠle de l'affreuse prison de Saint-Lazare" (Coll. Joly de Fleury, 1415). Nello stesso modo le "Petites Maisons" sono diventate luoghi d'internamento dopo essere state luoghi di ospitalizzazione, come lo prova questo testo della fine del sedicesimo secolo: Sono anche ricevuti nel detto ospedale i poveri privati dei beni e del loro spirito che corrono come insensati per le strade, molti dei quali col tempo e una buona cura ritornano in buon senso e in salute (testo citato in Fontanou, "ìdits et ordonnances des rois de France", Paris, 1611, I, pag. 921).
N. 39. H,lŠne Bonnafous-S,rieux, loc. cit., pag. 20.
N. 40. Ned Ward, "London Spy" (London, 1700; ried. del 1924), pag. 61.
N. 41. Citato in D. H. Tuke, "Chapters in the History of the Insane", pagine 89-90.
N. 42. Protomedico a Roma, Zacchias (1584-1659) era stato spesso consultato dal tribunale della Rota per alcune perizie riguardanti affari civili e religiosi. Dal 1624 al 1650 pubblicò le sue "Quaestiones medico-legales".
N. 43. "Von der Macht des Gemìths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefìhlen Meister sein" (1797).
N. 44. Heinroth, "Lehrbuch der St”rungen des Seelenlebens" (1818).
N. 45. ìlias R,gnault, "Du degr, de comp,tence des m,decins" (Paris, 1828).
N. 46. Zacchias, "Quaestiones medico-legales", 1. II, cit. I.
N. 47. Confer Falret, "Des maladies mentales et les asiles d'ali,n,s" (Paris, 1864), pag. 155.
N. 48. "Formalit,s à remplir pour l'admission des insens,s à Bicˆtre" (documento citato da Richard, "Histoire de Bicˆtre", Paris, 1889).
N. 49. In tal caso si trovano sui registri dell'H“pital di Parigi menzioni di questo tipo: Trasferito dalle prigioni della Conciergerie in virtù di una sentenza del parlamento per essere condotto....
N. 50. Questo decreto fu completato nel 1692 da un altro che prevede due esperti in ogni città che possieda corte, vescovado, tribunale d'ultima istanza o baliaggio principale; negli altri borghi ce ne sarà solo uno.
N. 51. Un decreto del 1699 stabilisce di generalizzare questa carica in ogni città e luogo del regno dove essa sarà ritenuta necessaria.
N. 52. Confer per esempio la lettera di Bertin a La MichodiŠre a proposito di una certa Rodeval (Archivi Seine-Inf,rieure, C 52), e la lettera del sottodelegato di Saint-Venant a proposito del signor Roux (Archivi Pas-de-Calais, 709, f. 165).
N. 53.Voi non potete prendere mai troppe precauzioni sui punti seguenti: primo, che le istanze siano firmate dai parenti di parte paterna e materna più vicini; secondo, avere una nota molto precisa di coloro che non avranno firmato e delle ragioni che li avranno impediti, il tutto indipendentemente dalla verificazione esatta del loro esposto (citato in Joly, "Lettres de cachet dans la g,n,ralit, de Caen au XVIII siŠcle).

N. 54. Confer il caso di Lecomte: Archivi Aisne, C 677.
N. 55. Confer la Relazione a proposito di Louis-Fran‡ois Soucanye de Moreuil. Arsenal, ms. 12684.
N. 56.Confer, ad esempio, l'attestazione citata da Locard, loc. cit., pag. 172.
N. 57. Confer la voce "Interdit" del "Dictionnaire de droit et de pratique" di Cl- J. De FerriŠre (ed. del 1769, t. II, pagine 48-50).
N. 58. Zacchias, "Quaestiones medico-legales", 1. II, cit. I, questione settima (Lyon, 1674), pagine 127-128.
N. 59. Citato in H. Bonnafous-S,rieux, loc. cit., pag. 40.
N. 60. Arsenal, ms. 10928.
N. 61. Citato in Devaux, "L'art de faire les rapports en chirurgie" (Paris, 1703), pag. 435.
N. 62. E' vero che Breteuil aggiunge: A meno che le famiglie non siano assolutamente in grado di affrontare le spese della procedura che deve precedere l'interdizione. Ma in questo caso occorre che la demenza sia notoria e confermata da chiarimenti molto esatti.

NOTE AL CAPITOLO QUINTO DELLA PARTE PRIMA.

N. 1. B. N. Fondi Clairambault, 986.
N. 2. Confer Lettera a Fouch,, già citata, cap. III.
N. 3. Notes di Ren, d'Argenson (Paris, 1866), pagine 111-112.
N. 4. "Archivi Bastiglia", Ravaisson, t. XI, pag. 243.
N. 5. Ibid., pag. 199.
N. 6. "Dictionnaire de droit et de pratique", voce "Folie", t. I, pag. 611. Confer il cit. XXVIII, art. I, del decreto criminale del 1670: Il furioso o insensato che non ha alcuna volontà non dev'essere punito, poich, lo è già abbastanza dalla propria follia.
N. 7. Arsenal, ms. 12707.
N. 8. Notes di Ren, d'Argenson, pag. 93.
N. 9. Cl- J. De FerriŠre, "Dictionnaire de droit et de pratique", voce "Folie", t. I, pag. 611. (Il corsivo è nostro).
N. 10. "Archivi Bastiglia", Ravaisson, t. XIII, pag. 438.
N. 11. Ibid., pagine 66-67.
N. 12. "Dictionnaire de droit et de pratique", voce "Folie", pag. 611.
N. 13. "BibliothŠque de droit fran‡ais", voce "Furiosus".
N. 14. "Discours de la M,thode", parte IV.
N. 15. "PremiŠre m,ditation".
N. 16. "Riforma dell'intelletto", opere di Spinoza, ed. Garnier, t. I, pagine 228-229.
N. 17. Art. 41 dell'atto di accusa, traduz. francese citata da Hernandez, "Le procŠs inquisitorial de Gilles de Rais" (Paris, 1922).
N. 18. Sesta seduta del processo. (In "ProcŠs de Gilles de Rais", Paris. 1959, pag. 232).
N. 19. Archivi Bastiglia, Ravaisson, t. XIII, pagine 161-162.
N. 20. B. N. Fondi Clairambault, 986.
N. 21. Citato in Pietri, "a r,forme de l'ìtat" pag. 257.
N. 22. B. N. Fondi Clairambault, 986.
N. 23. E' anche avvenuto, ma molto tardi, e indubbiamente sotto l'influsso dell'usanza che riguardava i folli, che si mostrassero perfino i venerei. Padre Richard, nei suoi "M,moires", racconta

la visita che fece loro il principe di Cond, col duca d'Enghien per ispirargli l'orrore del vizio (f. 25).
N. 24. Ned Ward in "London Spy" parla di due pence. Non è impossibile che il prezzo d'entrata sia stato ribassato nel corso del diciottesimo secolo.
N. 25. Tutti erano ammessi in altri tempi a visitare Bicˆtre e quando c'era bel tempo si vedevano arrivare almeno duemila persone al giorno. Col denaro in mano, eravate condotti da una guida nel reparto insensati . ("M,moires du PŠre Richard", loc. cit., f. 61). Si visitava un prete irlandese che dormiva sulla paglia, un capitano di vascello reso furioso dalla vista degli uomini, perch, era l'ingiustizia degli uomini che lo aveva reso folle, un giovanotto che cantava in modo incantevole (ibid.).
N. 26. Mirabeau, "Observations d'un voyageur anglais" (1788), pag. 213, n. 1.
N. 27. Confer supra, cap. 1.
N. 28. Esquirol, "M,moire historique et statistique de la Maison Royale de Charenton, in "Des maladies mentales", II, pag. 222.
N. 29. Ibid.
N. 30. Pascal, Pens,es (ed. Brunschvicg), n. 339.
N. 31. D. H. Tuke, "Chapters on the History of the Insane", pag. 151.
N. 32. Si chiamava Norris. Morì un anno dopo la sua liberazione.
N. 33. Coguel, "La vie parisienne sous Louis seize" (Paris, 1882).
N. 34. Esquirol, "Des maladies mentales", t. II, pag. 481.
N. 35. Fod,r,, "Trait, du d,lire appliqu, à la m,decine, à la morale, à la l,gislation" (Paris, 1817), t. I, pagine 190-191.
N. 36. Questo rapporto morale che si stabilisce nell'uomo stesso con l'animalità, non come potenza di metamorfosi, ma come limite della sua natura, è ben espresso in un testo di Mathurin Le Picard: E' un lupo per rapacità, un leone per astuzia, una volpe per frode e inganno, una scimmia per ipocrisia, un orso per invidia, una tigre per vendetta, un cane per maldicenza, bestemmie e detrazioni, un serpente che vive di terra per avarizia, camaleonte per incostanza, pantera per eresia, basilisco per lascivia degli occhi, dragone che brucia sempre di sete per ubriachezza, maiale per lussuria ("Le fouet des paillards", Rouen, 1623, pag. 175).
N. 37. Pinel, "Trait, m,dico-philosophique", t. I, pagine 60-61.
N. 38. Si potrebbe citare, come un'altra espressione di questo stesso tema, il regime alimentare al quale erano sottomessi gli insensati di Bicˆtre (quartiere di Saint-Prix): Sei quarti di pane nero al giorno, la zuppa fatta col loro pane; un quarto di carne la domenica, il martedì e il giovedì; porzione di piselli o di fave il lunedì e il venerdì; un'oncia di burro il mercoledì; un'oncia di formaggio il sabato ("Archivi di Bicˆtre", Regolamento del 1781, cap. V, art. 6).
N. 39. Pinel, loc. cit., pag. 312.
N. 40. Pinel, ibid.
N. 41. Chi volesse studiare la nozione di natura in Sade, e i suoi rapporti con la filosofia del diciottesimo secolo, troverebbe un movimento di questo tipo, portato alla sua estrema purezza.
N. 42. Bossuet, "Pan,gyrique" de saint Bernard. Preambolo ("Oeuvres" complŠtes, 1861), 1, pag. 622.
N. 43. Sermone citato in Abelly, "Vie du v,n,rable serviteur de Dieu Vincent de Paul" (Paris, 1664), t. I, pag. 199.
N. 44. Confer Abelly, ibid., pag. 198. San Vincenzo de Paoli fa qui allusione a un testo di san Paolo (Cor., 1, 23): "Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam".
N. 45. "Correspondance de saint Vincent de Paul" (ed. Coste), t. V, pag. 146.

NOTE AL CAPITOLO PRIMO DELLA PARTE SECONDA.

N. 1. R,gnier, Satire, XIV ("Oeuvres complŠtes", ed. Railaud), v. 9.
N. 2. Ibid., vv. 13-14.
N. 3. Ibid., vv. 7-8.
N. 4. W. Blake, "Il matrimonio del cielo e dell'inferno".
N. 5. Ibid.
N. 6. R,gnier, loc. cit., v. 155.

NOTE AL CAPITOLO SECONDO DELLA PARTE SECONDA.

N. 1. Voltaire, "Dictionnaire philosophique", voce "Folie".
N. 2. Sainte-Beuve, "R,solution de quelques cas de conscience" (Paris, 1689), 1, pag. 65. E' la stessa regola applicata ai sordomuti.
N. 3. Confer un decreto del parlamento di Parigi del 30 agosto 1711. Citato in Parturier, "L'assistance à Paris sous l'Ancien R,gime et la R,volution" (Paris, 1897), pag. 159 e nota 1.
N. 4. "L'ƒme mat,rielle, ou Nouveau systŠme sur les purs principes des philosophes anciens et modernes qui soutiennent son immat,rialit,". Arsenal, ms. 2239, pag. 139.
N. 5. Ibid.
N. 6. Voltaire, loc. cit., pag. 286.
N. 7. Bossier de Sauvages, "Nosologie m,thodique" (Lyon, 1772), t. VII, pagine 130, 141 e 14-15.
N. 8. Voltaire, loc. cit., pag. 286.
N. 9. Tissot, "Avis aux gens de lettres", traduz. francese, 1767, pagine 1-3.
N. 10. Zacchias, "Quaestiones medico-legales" (Lyon, 1674), 1. II, titolo I, q. 2a, pag. 114. Per quanto riguarda l'implicazione dell'anima e del corpo nella follia, le definizioni proposte da altri autori sono dello stesso stile. Willis: Affezioni del cervello nelle quali sono lese la ragione e le altre funzioni dell'anima ("Opera", t. II, pag. 227); Lorry: "Corporis aegrotantis conditio illa in qua iudicia a sensibus orienda nullatenus aut sibi inter se aut rei representatae responsant" ("De melancholia", 1765, t. I, pag. 3).
N. 11. Willis, "Opera", t. II, pagine 255-257.
N. 12. In generale gli spiriti animali appartengono al dominio dell'impercettibile. Diemerbroek ("Anatomia", I. VIII, cap I) stabilisce la loro invisibilità, contro Bartholin che affermava di averli visti ("Institutions anatomiques", I. III, cap I); Haller ("Elementa physiologiae", t. IV, pag. 371) sostiene la loro insipidezza, contro Jean Pascal che li aveva gustati e trovati acidi ("Nouvelle d,couverte et les admirables effets des ferments dans le corps humain").
N. 13. Sydenham, "Dissertation sur l'affection hyst,rique" ("M,decine pratique", traduz. Jault, pag. 407).
N. 14. Ibid., nota.
N. 15. Ci sarebbe tutto uno studio da fare sul significato di "vedere" nella medicina del diciottesimo secolo. E' caratteristico che nell'"Encyclop,die" l'articolo fisiologico consacrato ai "Nerfs" e firmato dal cavaliere di Jaucourt critica la teoria delle tensioni che è accettata come principio esplicativo nella maggior parte degli articoli di patologia (confer la voce "D,mence").
N. 16. Pomme, "Trait, des affections vaporeuses des deux sexes" (Paris, 3a ed., 1767), pag. 94.
N. 17. Bonet, "Sepulchretum" (GenŠve, 1700), t. I, sezione VIII, pag. 205 segg., e sezione IX, pag. 221 segg. Nello stesso modo Lieutaud ha visto nei malinconici la maggior parte dei vasi del

cervello ingorgati di sangue nerastro e spesso, dell'acqua nei ventricoli; il cuore, in qualcuno, è sembrato disseccato e privo di sangue. ("Trait, de m,decine pratique", Paris, 1759, 1, pagine 201-203).
N. 18. "Ligne": 1/12 di pollice (millimetri. 2,2558) [N.d.T.].
N. 19. Dramma: g. 3,24; grano: g. 0,053 [N.d.T.].
N. 20. Nuove osservazioni sulle cause fisiche della follia, lette all'ultima assemblea dell'Accademia reale di Prussia ("Gazette salutaire", XXXI, 2 agosto 1764).
N. 21. Citato da Cullen, "Institutions de m,decine pratique", II, pag. 295.
N. 22. Cullen, ibid., II, pagine 292-296.
N. 23. M. Ettmìller, "Pratique de m,decine speciale" (Lyon, 1691), pag. 437 segg.
N. 24. Whytt, "Trait, des maladies nerveuses" (traduz. francese, Paris, 1777), t. I, pag. 257.
N. 25. "Encyclop,die", voce "Manie".
N. 26. Confer Anonyme, "Observations de m,decine sur la maladie appel,e convulsion" (Paris, 1732), pag. 31.
N. 27. Confer Tissot, "Trait, des nerfs", II, pagine 29-30: La vera patria della delicatezza del sistema nervoso è tra il quarantacinquesimo e il cinquantacinquesimo grado di latitudine.
N. 28. Articolo anonimo della "Gazette salutaire", XL, 6 ottobre 1768.
N. 29. Confer Daquin, "Philosophie de la folie" (Paris, 1792), pagine 24-25.
N. 30. J.-Fr. Dufour, "Essai sur les op,rations de l'entendement humain" (Amsterdam, 1770), pagine 361-362.
N. 31. Black, "On Insanity", citato in Matthey, pag. 365.
N. 32. Citato in Esquirol, "Des maladies mentales" (Paris, 1838), II, pag. 219.
N. 33. Nella stessa epoca Dumoulin, nel suo "Nouveau trait, du rhumatisme et des vapeurs" (2a ed., 1710), critica l'idea di un influsso della luna sulla periodicità delle convulsioni (pag. 209).
N. 34. R. Mead, "A Treatise concerning the Influence of the Sun and the Moon" (London, 1748).
N. 35. "Philosophie de la folie" (Paris, 1792).
N. 36. Leuret e Mitiv,, "De la frequente de fols chez les ali,n,s" (Paris, 1832).
N. 37. Guislain, "Trait, des phr,nopathies" (Bruxelles, 1835), pag. 46.
N. 38. Daquin, "Philosophie de la folie" (Paris, 1792), pagine 82 e 91; confer ugualmente: Toaldo, "Essai m,t,orologique" (tradotto da Daquin, 1784).
N. 39. Sauvages, "Nosologie m,thodique", t. VII, pag. 12.
N. 40. Bayle e Grangeon, "Relation de l',tat de quelques personnes pr,tendues poss,d,es faite d'autorit, au parlement de Toulouse" (Toulouse, 1682), pagine 26-27.
N. 41. Malebranche, Recherche de la V,rit,, l. V, cap III, ed. Lewis, t. II, pag. 89.
N. 42. Sauvages, "Nosologie m,thodique", t. VII, pag. 291.
N. 43. Whytt, "Trait, des maladies nerveuses", II, pagine 288-289.
N. 44. Whytt, ibid., pag. 291. Il tema del movimento eccessivo che porta all'immobilità e alla morte è molto frequente nella medicina classica. Confer diversi esempi nel "Temple d'Esculape", 1681 (t. III, pagine 79-85); in Peschlin, "Observations m,dicales", 1. III, oss. 23. Il caso del cancelliere Bacone che cadeva in sincope quando vedeva un'eclissi di luna era un luogo comune della medicina.
N. 45. Lancisi, "De nativis Romani coeli qualitatibus", cap. XVII.
N. 46. Confer tra gli altri Tissot, "Observations sur la sant, des gens du monde" (Lausanne, 1760), pagine 30-31.
N. 47. Sauvages, "Nosologie m,thodique", t. VII, pagine 21-22.
N. 48. Dufour ("Essai sur l'entendement", pagine 366-367) ammette con l'"Encyclop,die" che il

furore è solo un grado della mania.
N. 49. De La Rive, "Sur un ,tablissement pour la gu,rison des ali,n,s", BibliothŠque britannique, VIII, pag. 304.
N. 50. "Encyclop,die", voce "Manie".
N. 51. "L'ƒme mat,rielle", pag. 169.
N. 52. Zacchias, "Quaestiones medico-legales", 1. II, titolo I, questione 4a, pag. 119.
N. 53. Sauvages, "Nosologie", t. VII, pag. 15.
N. 54. Ibid., pag. 20.
N. 55. Confer Daquin, "Philosophie de la folie", pag. 30.
N. 56. Zacchias, "Quaestiones medico-legales", 1. II, titolo I, questione 4a, pag. 120.
N. 57. Diemerbroek, "Disputationes practicae, de morbis capitis", in "Opera omnia anatomica et medica" (Utrecht, 1685), historia III, pagine 4-5.
N. 58. Bienville, "De la nymphomanie" (Amsterdam, 1771), pagine 140-153.
N. 59. James, "Dictionnaire universel de m,decine", traduz. francese (Paris. 1746-1748), III, pag. 977.
N. 60. Ibid., pag. 977.
N. 61. Sauvages non considera l'isteria un'alienazione mentale, ma una malattia caratterizzata da eccessi di convulsioni generali o particolari, interne o esterne; in compenso, classifica tra le alienazioni il ronzio alle orecchie, la diplopia e la vertigine.
N. 62. Du Laurens, "Discours de la conservation de la vue, des maladies m,lancoliques, des catarrhes, de la vieillesse" (Paris, 1597), in "Oeuvres" (Rouen, 1660), pag. 29.
N. 63. Zacchias, "Quaestiones medico-legales", II, titolo I, questione 4a, pag. 118.
N. 64. Ibid.
N. 65. Confer per esempio Dufour: Considero come tipico di tutte queste malattie l'errore dell'intelletto che giudica male, "durante la veglia", di cose su cui tutti pensano allo stesso modo a ("Essai", pag. 355); o Cullen: Penso che il delirio può essere definito un giudizio falso e ingannatore di una persona "sveglia" su cose che si presentano frequentemente nella vita. ("Institutions", II, pag. 286). (I corsivi delle citazioni sono nostri).
N. 66. Pitcairn, citato da Sauvages, loc. cit., VII, pagine 33 e 301; confer Kant, "Anthropologie".
N. 67. Zacchias, loc. cit., pag. 118.
N. 68. "Encyclop,die", voce "Folie".
N. 69. Sauvages, loc. cit., VII, pag. 33.
N. 70. Zacchias, loc. cit., pag. 118.
N. 71. "Encyclop,die", voce "Folie".
N. 72. Preso nel senso che Nicolle dava a questa parola, quando si chiedeva se il cuore partecipava a tutti gli abbagliamenti dello spirito ("Essais", t. VIII, parte II, pag. 77).
N. 73. Tema cartesiano ripreso spesso da Malebranche; non pensar niente significa non pensare; non veder niente significa non vedere.
N. 74. Bisognerebbe aggiungere Andromaca, vedova, risposata, e ancora vedova, in vesti di lutto e di festa che finiscono col confondersi e col dire la stessa cosa; e lo splendore della sua regalità nella notte della sua schiavitù.
N. 75. Confer, ad esempio, annotazioni come questa, a proposito di un folle internato da diciassette anni a Saint-Lazare: La sua salute s'indebolisce molto; si può sperare che morirà presto (B.N. Clairambault, 986, f. 113).

NOTE AL CAPITOLO TERZO DELLA PARTE SECONDA.

N. 1. "Examen de la pr,tendue possession des filles de la paroisse de Landes" (1735), pag. 14.
N. 2. Willis, "Opera", t. II, pag. 227.
N. 3. Ibid., pag. 265.
N. 4. Ibid., pagine 266-267.
N. 5. Ibid., pagine 266-267.
N. 6. Dufour, loc. cit., pagine 358-359.
N. 7. Cullen, loc. cit., pag. 143.
N. 8. "Apologie pour Monsieur Duncan", pagine 113-115.
N. 9. Fem, "De la nature et du siŠge de la phr,n,sie et de la paraphr,n,sie".
N. 10. James, "Dictionnaire de m,decine", traduz. francese, t. V, pag. 547.
N. 11. Cullen, loc. cit., pag. 142.
N. 12. Cullen, loc. cit., pag. 145.
N. 13. James, loc. cit., pag. 547.
N. 14. Willis, loc. cit., II, pag. 265.
N. 15. Dufour, loc. cit., pag. 357.
N. 16. Dufour, ibid., pag. 359.
N. 17. Sauvages, loc. cit., VII, pagine 334-335.
N. 18. Articolo anonimo apparso nella "Gazette de m,decine", t. III, n. 12, 10 febbraio 1762, pagine 89-92.
N. 19. Pinel, "Nosographie philosophique" (ed. 1818), t. III, pag. 130.
N. 20. J. Weyer, "De praestigiis daemonum", traduz. francese, pag. 222.
N. 21. Sydenham, "Dissertazione sull'affezione isterica", in "M,decine pratique", traduz. Jault, pag. 399.
N. 22. Weyer, loc. cit., ibid.
N. 23. Boerhaave, "Aphorismes", 1689.
N. 24. Dufour, loc. cit.
N. 25. Fernel, "Physiologia" (in "Universa medica", 1607, pag. 121).
N. 26. La ragione di questa discussione era il problema di sapere se si potevano assimilare gli invasati a taluni malinconici. In Francia i protagonisti ne furono Duncan e La MesnardiŠre.
N. 27. "Apologie pour Monsieur Duncan", pag. 63.
N. 28. Ibid., pagine 93-94.
N. 29. La MesnardiŠre, "Trait, de la m,lancolie" (1635), pag. 10.
N. 30. "Apologie pour Monsieur Duncan", pagine 85-86.
N. 31. Willis, "Opera", II, pagine 238-239.
N. 32. Ibid., II, pag. 242.
N. 33. Ibid., II, pag. 242.
N. 34. Ibid., II, pag. 240.
N. 35. James, "Dictionnaire universel de m,decine", voce "Manie", t. VI, pag. 1125.
N. 36. James, loc. cit., voce "M,lancolie", t. VI, pag. 1215.
N. 37. Ibid., pag. 1214.
N. 38. "Encyclop,die", voce "Manie".
N. 39. Bonet, "Sepulchretum", pag. 205.
N. 40. A. von Haller, "Elementa physiologiae", 1. XVII, V (Lausanne, 1763), pagine 571-574.
N. 41. De La Rive, "Sur un ,tablissement pour la gu,rison des ali,n,s", BibliothŠque britannique,

VIII, pag. 304.
N. 42. Tissot, "Trait, des nerfs", t. I, parte II, pag. 274.
N. 43. Ibid., pag. 302.
N. 44. Ibid., pagine 278-279.
N. 45. Ibid., pagine 302-303.
N. 46. Ibid., t. II, parte I, pagine 3-4.
N. 47. Confer Tissot, "Essai sur les maladies des gens du monde".
N. 48. Pressavin, "Nouveau trait, des vapeurs", pagine 222-224 e 15-55.
N. 49. Ibid., pag. 65.
N. 50. Confer Broussais, "De l'irritation et de la folie" (2a ed., 1839).
N. 51. Whytt, "Trait, des maladies nerveuses", II, pagine 168-174.
N. 52. P. Hecquet, "R,f¡exion sur l'usage de l'opium, des calmants et des narcotiques" (Paris, 1726), pag. 11.
N. 53. Ibid., pagine 32-33.
N. 54. Ibid., pag. 84.
N. 55. Ibid., pag. 86.
N. 56. Ibid., pag. 87.
N. 57. La critica viene fatta in nome degli stessi principi che guidano l'apologia. Il dizionario di James stabilisce che l'oppio ingenera la mania: La ragione di quest'effetto è che tale farmaco abbonda di un certo zolfo volatile, molto nemico della natura. ("Dictionnaire des sciences m,dicales", loc. cit.).
N. 58. Jean de Renou, "Oeuvres pharmaceutiques", traduz. De Serres (Lyon, 1638), pag. 405.
N. 59. Ibid., pagine 406-413. Già molto tempo prima Alberto di Bollsdat aveva detto che il crisolito fa acquistare sapienza e fuggire follia e Barth,l,my ("De proprietatibus rerum") prestava al topazio la facoltà di cacciare la frenesia.
N. 60. Lemery, Dictionnaire des drogues simples (ed. 1759), pag. 821. Confer anche Madame de S,vign,, "Oeuvres", t. VII, pag. 411.
N. 61. Lemery, ibid., voce "Homo", pag. 429. Confer ugualmente Moise Charas, "Pharmacop,e royale" (ed. 1676), pag. 711.
N. 62. Ibid., pag. 430.
N. 63. Buchoz, "Lettres p,riodiques curieuses", 2a e 3a. Resoconto in "Gazette salutaire", XX e XXI, 18 e 25 maggio 1769.
N. 64. Confer Raoul Mercier, "Le monde m,dical de Touraine sous la R,volution", pag. 206.
N. 65. Lemery, "Pharmacop,e universelle", pagine 124, 359 e 752.
N. 66. Buchoz, loc. cit.
N. 67. Madame de S,vign,, lettera dell'8 luglio 1685 ("Oeuvres", t. VII, pag. 421).
N. 68. Bienville, loc. cit., pagine 171-172.
N. 69. Lemery, loc. cit.
N. 70.Whytt, "Trait, des maladies nerveuses", t. II, pag. 309.
N. 71. T. E. Gilibert, "L'anarchie m,dicinale (Neufchƒtel, 1772), t. II, pagine 3-4.

NOTE AL CAPITOLO QUARTO DELLA PARTE SECONDA.

N. 1. Madame de S,vign, se ne serviva molto, trovandola buona contro la tristezza. (lettere del 16 e del 20 ottobre 1675, "Oeuvres", t. IV, pagine 186 e 193). La ricetta è citata da Madame Foquet

("Recueil de remŠdes faciles et domestiques", 1678, pag. 381).
N. 2. Lange, "Trait, des vapeurs", pagine 243-245.
N. 3. Sydenham, "Dissertation sur l'affection hyst,rique", in "M,decine pratique", traduz. Jault, pag. 571.
N. 4. Whytt, "Trait, des maladies nerveuses", t. II, pag. 149.
N. 5. Laehr, "Gedenktage der Psychiatrie", pag. 316.
N. 6. Zilboorg, "History of Psychiatry", pagine 275-276. Ettmìller raccomandava vivamente la trasfusione nel caso di delirio malinconico ("Chirurgia transfusoria", 1682).
N. 7. La trasfusione è ancora citata come rimedio della follia da Dionis ("Cours d'op,ration de chirurgie", Dimostrazione VIII, pag. 408), e da Manjet ("BibliothŠque m,dico-pratique", III, I. IX, pag. 334 segg.).
N. 8. Lange, "Trait, des vapeurs", pag. 251.
N. 9. Lieutaud, "Pr,cis de m,decine pratique", pagine 620-621.
N. 10. Fallowes, "The Best Method for the Cure of Lunaties with Some Accounts of the Incomparable Oleum Cephalicum" (London, 1705); citato in Tuke, "Chapters on the History of Medecine", pagine 93-94.
N. 11. Doublet, "Traitement qu'il faut administrer dans les diff,rentes espŠces de folie", in "Instruction par Doublet et Colombier" ("Journal de m,decine", luglio 1785).
N. 12. Thirion, "De l'usage et de l'abus du caf,". Tesi sostenuta a Pont-à-Mousson, 1763 (confer resoconto in "Gazette salutaire", n. 37, N. 15 settembre 1763). 13.Arsenal, ms. 4528, f. 118.
N. 14. Raulin, "Trait, des affections vaporeuses du sexe" (Paris, 1758), pag. 339.
N. 15. Tissot, "Avis aux gens de lettres sur leur sant,", pag. 76.
N. 16. F. H. Muzzel, Osservazioni citate nella "Gazette salutaire" del 17 marzo 1763.
N. 17. Whytt, "Trait, des maladies nerveuses", t. II, pag. 364.
N. 18. Raulin, loc. cit., pag. 340.
N. 19. Muzzel, "Medizin and Chirurgie" (Berlin, 1764), t. II, pagine 5460.
N. 20. Tissot, "Avis aux gens de lettres sur leur sant,", pag. 90
N. 21. Aureliano, "De morbis acutis", I, 11. Asclepiade usava molto volentieri i bagni contro le malattie dello spirito. Secondo Plinio, egli avrebbe inventato centinaia di forme diverse di bagni (Plinio, "Storia naturale", 1. XXVI).
N. 22. Sylvius, "Opera medica" (1680), "De methodo medendi", 1. I, cap. XIV.
N. 23. Menuret, "M,moires de l'Acad,mie royale des sciences", 1734, "Histoire", pag. 56.
N. 24. Doublet, loc. cit.
N. 25. Cheyne, "De infirmorum sanitate tuenda", citato in Rostaing, "R,flexions sur les affections vaporeuses", pagine 73-74.
N. 26. Boissieu, "M,moire sur les m,thodes rafraŒchissantes et ,chauffantes" (1770), pagine 37-55.
N. 27. Darut, "Les bains froids sort-ils plus propres d eonserver la sant, que les bains chauds" (Tesi, 1763), "Gazette salutaire", n. 47.
N. 28. Confer Beauchesne, "De l'influente des affections de l'ƒme", pag. 13.
N. 29. Pressavin, "Nouveau trait, des vapeurs", Introduzione.
N. 30. Rostaing, "R,flexions sur les affections vaporeuse"s, pag. 75.
N. 31. Hoffmann, "Opera", II, sezione II, 5. Confer anche Chambon de Montaux: I bagni freddi disseccano i solidi, "Des maladies des femmes", II, pag. 469.
N. 32. Pinel, ""Trait, m,dico-philosophique"", pag. 324.
N. 33. Esquirol, "Des maladies mentales", II, pag. 225.
N. 34. Burette, "M,moire pour servir à l'histoire de la course chez les Anciens. M,moires de

l'Acad,mie des belles-lettres", t. III, pag. 285.
N. 35. Sydenham, "Dissertation sur l'affection hyst,rique", in "M,decine pratique" (traduz. Jault), pag. 425.
N. 36. Le Camus, "M,decine pratique" (citata da Pomme, "Nouveau recueil de piŠces"), pag. 7.
N. 37. Chambon de Montaux, "Des maladies des femmes", II, pagine 477-478.
N. 38. Cullen, "Institutions de m,decine pratique", II, pag. 317. Su questa idea riposano anche le tecniche di guarigione per mezzo del lavoro, che cominciano a giustificare - nel diciottesimo secolo - l'esistenza, d'altronde anticipatrice, di laboratori negli ospedali.
N. 39. Si discute per sapere se l'inventore della macchina rotatoria è Maupertuis, Darwin, o il danese Katzenstein.
N. 40. Mason Cox, "Practical Observations on Insanity" (London, 1804), traduz. francese 1806, pag. 49 segg.
N. 41. Confer Esquirol, "Des maladies mentales", t. II, 225.
N. 42. Bienville, "De la nymphomanie", pag. 136.
N. 43. Beauchesne, "De l'influence des affections de l'ƒme", pagine 28-29.
N. 44. J. Schenck, "Observations" (ed. 1654), pag. 128.
N. 45. W. Albrecht, "De effectu musicae", par. 314.
N. 46. "Histoire de l'Acad,mie royale des sciences", 1707, pag. 7, e 1708, pag. 22. Confer anche J.-L. Royer, "De vi soni et musica in corpus humanum" (Tesi Montpellier); Desbonnets, "Effets de la musique dans les maladies nerveuses" ("Journal de m,decine", t. LIX, pagine 556); Roger, "Trait, des Effets de la musique sur le corps humain" (1803).
N. 47. Diemerbroek, "De peste", 1. IV (1665).
N. 48. Porta, "De magia naturali" (citato in "Encyclop,die", voce "Musique"). Senocrate avrebbe già usato flauti di elleboro per gli alienati, e flauti di pioppo contro la sciatica (confer Roger, lot. cit.).
N. 49. "Encyclop,die", voce "Musique". Per Tissot ("Trait, des nerfs", II, pagine 418-419) la musica è uno dei farmaci più primitivi, poich, ha il suo modello perfetto nel canto degli uccelli.
N. 50. Crichton, "On Mental Diseases" (citato in Regnault, "Du degr, de comp,tence", pagine 187-188).
N. 51. Cullen, "Institutions de m,decine pratique", t. II, pag. 307.
N. 52. Tissot, "Trait, des nerfs", t. II.
N. 53. Scheidenmantel, "Die Leidenschaften, als Heilemittel betrachtet", 1787. Citato in Pagel-Neuburger, "Handbuch der Geschichte der Medizin", III, pag. 610.
N. 54. Guislain dà questa lista di sedativi morali: il sentimento di dipendenza, le minacce, le parole severe, le offese all'amor proprio, l'isolamento, la reclusione, le punizioni (come la sedia rotatoria, la doccia brutale, la sedia di Rush) e talvolta la fame e la sete ("Trait, des phr,nopathies", pagine 405-433).
N. 55. Leuret, "Fragments psychologiques sur la folie" (Paris, 1834), pagine 308-321.
N. 56. Sauvages, "Nosologie m,thodique", t. VII, pag. 39.
N. 57. Bienville, "De la nymphomanie", pagine 140-153.
N. 58. "Histoire de l'Acad,mie des sciences", 1752. Relazione letta da Lieutaud.
N. 59. Citato da Whytt, "Trait, des maladies nerveuses", t. I, pag. 296.
N. 60. Willis, "Opera", t. II, pag. 261.
N. 61. Sauvages, "Nosologie m,thodique", t. VIII, pag. 28.
N. 62. Tissot, "Avis aux gens de lettres sur leur sant,", pag. 117.
N. 63. Pinel, "Trait, m,dico-philosophique", pag. 222.

N. 64. Hulshorff, "Discours sur les penchants", letto all'Accademia di Berlino.
N. 65. Z. Lusitanus, "Praxis medica" (1637), oss. 45, pagine 43-44.
N. 66. "Discours sur les penchants", cit.
N. 67. "Encyclop,die", voce "M,lancolie".
N. 68. Ibid.
N. 69. "Gazette salutaire", 17 agosto 1769, n. 33.
N. 70. Bernardin de Saint-Pierre, "Pr,ambule de l'Arcade" ("Oeuvres", Paris, 1818), t. XII, pagine 11-14.
N. 71. Tissot, "Trait, sur les maladies des gens de lettres", pagine 90-94.
N. 72. Citato da Esquirol, "Des maladies mentales", t. II, pag. 294.
N. 73. Pinel, "Trait, m,dico philosophique", pagine 238-239.
N. 74. Id., ibid.

BIBLIOGRAFIA.

STUDI GENERALI.

Bernier J., "Histoire chronologique de la m,decine", Paris, 1717.
Brett G. S., "A History of Psychology", London, 1912.
Flemming C., "Geschichte der Psychiatrie", Leipzig, 1859.
Kirchhoff T., "Geschichte der Psychiatrie", Leipzig, 1912.
Leclerc D., "Histoire de la m,decine", Amsterdam, 1723.
Neuburger e Pagel, "Handbuch der Geschichte der Medizin", Jena, 1902.

PARTE PRIMA.

Abelly L., "Vie du v,n,rable Vincent de Paul", Paris, 1664.
AdnŠs A., "Shakespeare et la folie", Paris, 1935.
Alboize e Maquet, "Histoire des prisons de Paris", Paris, 1846, 8 voll.
Argenson (d') R., "Notes", Paris, 1891.
Argenson (d') R.-L., "Journal et M,moire"s, Paris, 1867, 9 voll.
Bergh„user, "Die Darstellung des Wahnsinns im englischen Drama bis zum Ende des 18ten Jahrhunderts", Frankfurt, 1863.
B,zard L. e Chapon J., "Histoire de la prison de Saint-Lazare du Moyen Age à nos jours", Paris, 1925.
Bl,gny (de) N., "La doctrine des rapports", Paris, 1684.
Boislisle (de) A., "Lettres de Monsier de Mar,ville, lieutenant général de police, au ministre Maurepas", Paris, 1896.
Bonnafous-S,rieux H., "La Charit, de Senlis", Paris, 1936.
Boucher L., "La SalpˆtriŠre", Paris, 1883
BriŠle L., "Collection de documents pour servir à l'histoire des h“pitaux de Paris", Paris, 1881-1887, 4 voll.

Bru P., "Histoire de Bicˆtre", Paris, 1882
Brun de la Rochette, "Les procŠs civils et criminels", Rouen, 1663.
Brunet E., "La Charit, paroissiale à Paris sous l'Ancien R,gime et sous la R,volution", Paris, 1897.
Burdett H. C., "Hospitals and Asylums of the World", London, 1891.
Burns J., "History of the Poor Law", London, 1764.
Camus J.-P., "De la mendicit, l,gitime des pauvres", Douai, 1634.
Chassaigne M., "La lieutenance de police à Paris", Paris, 1906.
Chatelain P., "Le r,gime des ali,n,s et des anormaux au XVII et au XVIII siŠcles", Paris, 1921.
Chevalier J.-U., "Notice historique sur la maladrerie de Voley-prŠs-Romans", Romans, 1870.
Collet, "Vie de saint Vincent de Paul", Paris, 1818, 3 voll.
Coste P., "Les d,tenus de Saint-Lazare aux XVII, et XVIII siŠcles", in Revue des ,tudes historiques, 1926.
Delamare, "Trait, de police", Paris, 1738, 4 voll.
Delannoy A., "Note historique sur les h“pitaux de Tournay", 1880.
Delaunay P., "Le monde m,dical parisien au XVIII siŠcle", Paris, 1906.
Devaux J., "L'art de faire des rapports en chirurgie", Paris, 1703.
Eden F., "State o f the Poor", London, 1797, 2 voll.
Eschenburg, "Geschichte unserer Irrenanstalten", Lìbeck, 1844.
Esquirol J., "Des ,tablissements consacr,s aux ali,n,s en France", 1818.
- "M,moire historique et statistique sur la Maison Royale de Charenton", 1824; in "Des maladies mentales", t. II, Paris, 1838.
Fay H.-M., "L,preux et cagots du Sud-Ouest", Paris, 1910.
FerriŠre (de) C1.-J., "Dictionnaire de droit et de pratique", Paris, 1769.
Fosseyeux M., "L'H“tel-Dieu à Paris au XVII, et au XVIII, siŠcles", Paris, 1912.
Freguier H.-A., "Histoire de l'administration de la police à Paris depuis Philippe-Auguste jusqu'aux ìtats g,n,raux de 1789", Paris, 1850, 2 voll.
Funck-Brentano F., "Les lettres de cachet", Paris, 1903.
Gazoni T., "L'Ospital des fols incurables" (traduzione francese), Paris, 1620.
Gendry R., "Les moyens de bien rapporter en justice", Angers, 1650.
Gernet H. B., "Mitteilungen aus „lterer Medizin-Geschichte Hamburgs", Hamburg, 1882.
Golhahn R., "Spital und Arzt von Einst bis Jetzt".
Guevarre (Dom), "De la mendicità provenuta", Aix, 1693.
Henry M., "La Salpˆtrière sous l'Ancien R,gime", Paris, 1922.
Hildenfinger P.-A., "Les l,proseries de Reims du XII, au XVII si,cles", Reims, 1906.
"Histoire de l'H“pital général", An., Paris, 1676
"H“pital (L') général", An., Paris, 1682.
Howard J., "ìtat des prisons, h“pitaux, et maisons de force" (traduzione francese), Paris, 1788, 2 voll.
"Institutions et rŠglements de charit, aux XVI, et XVII siŠcles" (ristampati da Biencourt), Paris, 1903.
Jacob, P., "Un internement sous le Grand Roi: H. Lom,nie de Brienne", Paris, 1929.
Joly A., "L'internement des fous sous l'Ancien R,gime dans la g,n,ralit, de Basse-Normandie", Caen, 1868.
Kriegk G., "Heilanstalten und Geistkranke ins mittelalterliche Frankfurt am Main", Frankfurt, 1863.
Lallemand L., "Histoire de la Charit,", Paris, 1902-1912, 5 voll.
Langlois C.-V., "La connaissance de la nature et du monde au Moyen Age", Paris, 1911.

Lautard J.-B., "La Maison des fous de Marseille", Marseille, 1840.
Legier-Desgranges H., "Hospitaliers d'autrefois: H“pital général", Paris, 1952.
Legrand L., "Les Maison-Dieu et l,proseries du diocŠse de Paris au milieu du XIV siŠcle", in M,moires de la Soci,t, d'histoire de Paris, tt. XXIV, 1897 e XXV, 1898.
Leonard E.M., "The Early Story of English Poor Relief", Cambridge, 1900.
Locard E., "La m,decine judiciaire en France au XVII siŠcle.
Louis, "Questions de jurisprudence du suicide", in Journal de m,decine, t. XIX, pag. 442.
Loyac (de) J., "Le triomphe de la charit,, ou La vie du bienheureux Jean de Dieu", Paris, 1661.
Muyart de Vouglans, "Les lois criminelles de France dans leur ordre naturel", Paris, 1781, 2 voll.
Nicholls G., History of the English Poor Law, London, 1898, 2 voll.
O'Donoghue E.G., "The Story of Bethleem Hospital", New York, 1915.
Parturier L., "L'assistance à Paris sous l'Ancien R,gime et sous la R,volution", Paris, 1897.
Paultre Chr., "De la r,pression de la mendicit, et du vagabondage en Frante sous l'Ancien R,gime", Paris, 1906.
Petit, "Consultation m,dico-l,gale sur un homme qui s',tait pendu", in Journal de m,decine, t. XXVII, pag. 515.
Peuchet, "Collections de lois, ordonnances et rŠglements de police depuis le XIII jusqu'au XVIII siŠcle", Paris, 1818-1819, 2a serie.
Pignot L., "Les origines de l'H“pital du Midi", Paris, 1885.
Pintard R., "Le libertinage ,rudit", Paris, 1943.
Portes J., "Dictionnaire des cas de conscience", Paris, 1741.
Ravaisson Fr., "Les Archives de la Bastille", Paris, 1866-1904, 19 voll.
"RŠglement de 1'h“pital des insens,s de la ville d'Aix", Aix, 1695.
"RŠglements et statuts de l'H“pital général d'Orl,ans", Orl,ans, 1692.
Rocher J., "Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire - Saint-Mesmin", Orl,ans, 1866.
Sainte-Beuve J., "R,solution de quelques cas de conscience", Paris, 1680.
S,rieux P., "L'internement par ordre de justice des ali,n,s et des correctionnaires", Paris, 1932.
S,rieux P. e Libert L., "Le r,gime des ali,n,s en France au XVIII siŠcle", Paris, 1914.
S,rieux P. e Tr,nel M., "L'internement des ali,n,s, par voie judiciaire", in Raccolta Sirey, 1931.
"Statuts et rŠglements de 1'h“pital général de la Charit, de Lyon", Lyon, 1742.
Tuke D. H., "Chapters on the History of Insane", London, 1882.
Verdier F.,. "La jurisprudence de la m,decine en France", Paris, 1723, 2 voll.
Vi, J., "Les ali,n,s et correctionnaires à Saint-Lazare aux XVII et X VIII siŠcles", Paris, 1830.
Vincent de Paul, "Correspondance et Sermons" (ed. Coste), Paris, 1920-1924, 12 voll.
Vives J.-L., "L'aum“nerie" (traduzione francese), Lyon, 1583.

PARTE SECONDA.

Andry C.-L., "Recherches sur la m,lancolie", Paris, 1785.
"Apologie pour Monsieur Duncan", An., s.l., s.a.
Arnold Th., "Observations on the Nature, Kinds, Causes and Preventions of Insanity, Lunacy and Madness", Leicester, 1782-1786, 2 voll.
- "Observations on the Management of the Insane", London, 1792.
Baglivi G., "Tractatus de fibra motrice", Perugia, 1700.
Bayle F. e Grangeon H., "Relation de l',tat de quelques personnes pr,tendues poss,d,es", Toulouse,

1682.
Beauchˆne E.-P.-Ch., "De l'influence des affections de l'ƒme sur les maladies des femmes", Paris, 1781.
Bienville J.-D.-T., "De la nymphomanie", Amsterdam, 1771.
Blackmore A., "A Treatise of the Spleen and Vapours", London, 1726.
Boerhaave H., "Aphorismes" (traduzione francese), Paris, 1745.
Boissier de Sauvages F., "Nosologie m‚thodique" (traduzione francese), Lyon, 1772, 10 voll.
Boissieu B.-C., "M‚moire sur les m‚thodes rafraŒchissante et ‚chauffante", Dijon, 1772.
Bonet Th., "Sepulchretum anatomicum", Paris, 1700, 3 voll.
Brisseau P., "Trait‚ des mouvements sympathiques", Paris, 1692.
Chambon de Montaux, "Des maladies des femmes", Paris, 1784, 2 Voll.
- "Des maladies des filles", Paris, 1785, 2 voll.
Chesneau N., "Observationum medicarum libri quinque", Paris, 1672.
Cheyne G., "The English Malady, or A Treatise on Nervous Diseases of All Kinds", London, 1733.
- "M‚thode naturelle de gu‚rir les maladies du corps et les d‚rŠglements de l'esprit" (traduzione francese), Paris, 1749, 2 voll.
Clerc N.-G., "Histoire naturelle de l'homme dans 1'‚tat de maladie", Paris, 1767, 2 voll.
Cox J. M., "Practical Observations on Insanity", London, 1804.
Crugeri, "Casus medicus de morbo litteratorum", Zittaviae, 1703.
Cullen W., "Institutions de m‚decine pratique" (traduzione francese), Paris, 1785, 2 voll.
Daquin J., "Philosophie de la folie", Paris, 1792.
Diemerbroek I., "Opera omnia anatomica et medica", Utrecht, 1685.
Dionis P., "Dissertation sur la mort subite", Paris, 1710.
Dufour J.-F., "Essai sur les op‚rations de 1'entendement et sur les maladies qui le d‚rangent", Amsterdam e Paris, 1770.
Dumoulin J., "Nouveau trait‚ du rhumatisme et des vapeurs", Paris, 1710.
Ettmìller M., "Opera medica", Frankfurt, 1696.
"Examen de la pr‚tendue possession des filles de la paroisse de Laudes", An., s.l., 1735.
Fallowes S., "The Best Method for the Cure of Lunatics", London, 1705.
Faucett H., "Ueber Melancholie", Leipzig, 1785.
Fernel J., "Universa medica", Frankfurt, 1607.
Ferrand J., "De la maladie d'amour ou m‚lancolie ‚rotique", Paris, 1623.
Flemyng M., "Nevropathia, sive De morbis hypochondriacis et hystericis", Amsterdam, 1741.
Forestus P., "Observationes et curationes", Rotterdam, 1653, 3 voll.
Fouquet F., "Recueil de rem‚des faciles et domestiques", Paris, 1678.
Friedreich N., "Historisch-kritische Darstellung der Theorien ìber das Wesen u. den Sitz der psychischen Krankheiten", 1836.
Gaubius D., "Institutiones pathologia medicinales", Leiden, 1758.
Haller (von) A., "El‚ments de physiologie" (traduzione francese), Paris, 1769.
Haslam J., "Observations on Insanity", London, 1794.
Hecquet P., "R‚flexion sur l'usage de 1'opium, des calmants, des narcotiques", Paris, 1726.
Highmore N., "Exercitationes duae, prior de passione hysterica, altera de affectione hypochondriaca", Oxford, 1660.
- "De passione hysterica, responsio epistolaris ad Willisium", London, 1670.
Hoffmann F., "Dissertationes medicae selectiores", Halle, 1702.
- "De morbi hysterica vera indole", Halle, 1733.

- "De motuum convulsivorum vera sede et indole", Halle, 1733.
- "De affectu spasmodico-hypochondriaco inveterato", Halle, 1734.
Hunauld P., "Dissertation sur les vapeurs et les pertes du sang", Paris, 1716.
James R., "Dictionnaire universel de m,decine" (traduzione francese), Paris, 1746-1748, 6 voll.
Jonston D., "Id,e universelle de la m,decine" (traduzione francese), Paris, 1644.
Lacaze L., "Id,e de l'homme physique et moral", Paris, 1755.
Lancisius J.-M., "Opera omnia", GenŠve, 1748, 2 voll.
Lange, "Trait, des vapeurs", Paris, 1689.
Laurens (du), "Opera omnia" (traduzione francese), Rouen, 1660.
Le Camus A., "La m,decine de 1'esprit", Paris, 1769, 2 voll.
Lemery J., "Dictionnaire universel des drogues", Paris, 1769.
Li,baut J., "Trois livres sur les maladies des femmes", Paris, 1649.
Lieutaud J., "Trait, de m,decine pratique", Paris, 1759, 2 voll.
Linn, K., "Genera morborum", Uppsala, 1763.
Lorry A. C., "De melancholia et morbis melancholicis", Paris, 1765, 2 voll.
Mead R., "A Treatise Concerning the Influence of the Sun and the Moon", London, 1748.
Meckel J.-F., "Recherches anatomo-physiologiques sur les causes de la folie (M,moire acad,mique)", Berlin, vol. XX, 1764, pag. 65.
MesnardiŠre (La) H.-J., "Trait, de la m,lancolie", La FlŠche, 1635.
Morgagni G. B., "De sedibus et causis morborum", Venezia, 1761, 2 voll.
Mourre M., "Observations sur les insens,s", Toulon, 1791.
Murillo T. A., "Novissima hypochondriacae melancholiae curatio", Lyon, 1672.
Perfect W., "Methods of Cure in Some Particular Cases of Insanity", London, 1778.
"Philosophie (La) des vapeurs, ou Lettres raisonn,es d'une jolie femme sur l'usage des sympt“mes vaporeux", Paris, 1774.
Pinel Ph., "Nosographie philosophique", Paris, Anno VI, 2 voll.
Piso C., "Selectiorum observationum et consiliorum liber singularis", Lugduni, 1650.
Pitcairn A., "The Whole Works", London, 1777.
Plater F., "Praxeos medicae tres tomi", Basel, 1609.
Pomme P., "Trait, des affections vaporeuses des deux sexes", Paris, 1760.
Pressavin J.-B., "Nouveau trait, des vapeurs", Lyon, 1770.
Raulin J., "Trait, des affections vaporeuses", Paris, 1758.
Renou (de) J., "Oeuvres pharmaceutiques" (traduzione francese), Lyon, 1638.
Revillon C., "Recherches sur la cause des affections hypochondriaques", Paris, 1779.
Roche (de la) D., "Analyse des fonctions du systŠme nerveux", GenŠve, 1770, 2 voll.
Rostaing A., "R,flexions sur les affections vaporeuses", Paris, 1778.
Scheidenmantel F.C.G., "Die Leidenschaften als Heilmittel betrachtet", Hildburgh, 1787.
Schenkius di Grafenberg J., "Observationes medicorum variorum libri VII", Frankfurt, 1665.
Schwarz A.,- "Dissertation sur les dangers de l'onanisme et les maladies qui en r,sultent", Strassburg, 1815.
Spengler L., "Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrischen Wirkung in Krankheiten enthalten", K”benhavn, 1754.
Stahl G. E., "Dissertatio de spasmis", Halle, 1702.
- "Theoria medica vera", Halle, 1708, 2 voll.
Swieten (van) G., "Commentaria Boerhaavi Aphorismos", Paris, 1753.
Sydenham T., "M,decine pratique" (traduzione francese), Paris, 1784.

Tissot S.-A., "Avis aux gens de lettres sur leur sant,", Lausanne, 1767.
- "Observations sur la sant, des gens du monde", Lausanne, 1770.
- "Trait, des nerfs et de leurs maladies", Paris, 1778-1780.
Venel, "Essai sur la sant, et 1',ducation m,dicinale des filles destin,es au mariage", Yverdon, 1776.
Vieussens R., "Trait, nouveau des liqueurs du corps humain", Toulouse, 1715.
Viridet, "Dissertation sur les vapeurs", Yverdon, 1726.
Weickard M. A., "Der philosophische Arzt", Frankfurt, 1790, 3 voll.
Whytt R., "Trait, des maladies nerveuses" (traduzione francese), Paris, 1777, 2 voll.
Willis T., "Opera omnia", Lyon, 1681, 2 voll.
Zacchias P., "Quaestiones medico-legales", Avignon, 1660-1661, 2 voll.
Zacutus Lusitanus, "Opera omnia", Lyon, 1657, 2 voll.
Zilboorg G., "The Medical Man and the Witch during the Renaissance", Baltimore, 1935.
MICHEL FOUCAULT.
STORIA DELLA FOLLIA NELL'ETA' CLASSICA.
Con l'aggiunta di LA FOLLIA, L'ASSENZA DI OPERA e IL MIO CORPO, QUESTO FOGLIO, QUESTO FUOCO.
Traduzione di Franco Ferrucci prefazione e appendici tradotte da Emilio Renzi e Vittore Vezzoli.

Titolo originale dell'opera: HISTOIRE DE LA FOLIE A L'AGE CLASSIQUE suivi de MON CORPS, CE PAPIER, CE FEU et LA FOLIE, L'ABSENCE D'OEUVRE.
VOLUME SECONDO.

NOTA DI COPERTINA.

'Storia della follia nell'età classica'... è non soltanto una profonda analisi storica di come siano sorte la segregazione e la repressione dei pazzi nei manicomi ma anche un raffinato studio umanistico-letterario sulla follia'.
Ferrante Azzali, ("Il Resto del Carlino").

Foucault costruisce lo fenomenologia storica e strutturale della follia nella fase cruciale di trapasso dal tardo Medioevo ai prodromi della rivoluzione industriale. Nell'età medievale, infatti, il folle, pur incarnando con lo sua patologia devianza e trasgressione, era nondimeno ammesso ai margini dello comunità. Ma al declino del Medioevo i pazzi cominciano a essere rimossi dalla comunicazione sociale con le comunità dei savi che producono, obbediscono o comandano. Do questo momento si costituisce lo 'criminalizzazione' della follia, lo sua segregazione e repressione nel manicomio.

Michel Foucault (Poitiers 1926 - Parigi 1984) è stato uno dei grandi protagonisti della cultura francese ed europea della seconda metà del nostro secolo. Tra le sue opere: "Le parole e le cose" (1966), "Nascita della clinica" (1969), "L'archeologia del sapere" (1969), "Sorvegliare e punire" (1976), "Io, Pierre RiviŠre" (1976), "Microfisica del potere" (1977), "La volontà di sapere" e infine "L'uso dei piaceri", questi due ultimi dedicati alla storia della sessualità.

SOMMARIO.

PARTE TERZA.

1.
INTRODUZIONE.

"J',tais pour eux les Petites-Maisons tout enti,res".

Ero là un pomeriggio, guardando molto, parlando poco, ascoltando meno che potevo, quando fui abbordato da uno dei più bizzarri personaggi di questo paese, al quale Dio non ne ha mai lasciati mancare. E' un misto di nobiltà, di bassezza, di buon senso e di sragione.
Nel momento in cui il dubbio affrontava i suoi rischi maggiori, Descartes prendeva coscienza di non poter essere folle - a patto di riconoscere ancora a lungo che tutte le potenze della sragione vegliavano intorno al suo pensiero; ma come filosofo, cominciando a dubitare, di sua propria volontà, non poteva essere uno di quegli insensati -. Il Nipote di Rameau invece sa bene - ed è quanto v'è di più ostinato nelle sue fugaci certezze - di essere folle. Prima di cominciare trae un profondo sospiro e porta le mani alla fronte; poi riprende un'aria tranquilla e mi dice: 'Voi sapete che sono un ignorante, un folle, un impertinente e un pigro (1)'.
Questa coscienza d'essere pazzo è ancora molto fragile. Non si tratta ancora della coscienza chiusa, segreta e sovrana, di comunicare coi profondi poteri della sragione; il Nipote di Rameau è una coscienza serva, aperta a tutti i venti e trasparente allo sguardo altrui. E' folle perch, gliel'hanno detto e perch, lo hanno trattato come tale: Mi hanno voluto ridicolo e io lo sono diventato (2). La sragione in lui è tutta in superficie, senza altra profondità che quella dell'opinione, sottomessa a ciò che v'è di meno libero e denunciata da ciò che v'è di più precario nella ragione. La sragione è

interamente sul piano della futile follia degli uomini. Forse essa non è altro che questo miraggio.
Qual è dunque il significato dell'esistenza sragionevole rappresentata dal Nipote di Rameau in un modo ancora segreto per i suoi contemporanei ma decisivo per il nostro sguardo retrospettivoì
Si tratta di un'esistenza che si affonda lontano nel tempo, raccogliendo antichissime figure e, fra le altre, un profilo buffonesco che ricorda il Medioevo, e annunciando inoltre le forme più moderne della sragione, quelle che sono contemporanee a Nerval, a Nietzsche, ad Antonin Artaud. Interrogare il Nipote di Rameau sul paradosso della sua esistenza così veggente e tuttavia non scorta nel diciottesimo secolo, significa porsi leggermente a distanza nei riguardi della cronaca dell'evoluzione; ma significa allo stesso tempo poter scorgere, nella loro forma generale, le grandi strutture della sragione: le quali sono latenti nella cultura occidentale, un po' al disotto del tempo degli storici. E forse "Le Neveu de Rameau" ci insegnerà presto attraverso gli aspetti disordinati delle sue contraddizioni ciò che c'è stato di più essenziale negli scompigli che hanno rinnovato l'esperienza della sragione nell'età classica. Bisogna interrogarlo come un paradigma raccorciato della storia. E poich,, nello spazio di un istante, esso disegna la grande linea spezzata che va dalla Nave dei Folli alle ultime parole di Nietzsche e forse fino alle vociferazioni di Artaud, cerchiamo di sapere che cosa nasconda questo personaggio, come nel testo di Diderot si siano affrontate la ragione, la follia e la sragione, quali nuovi rapporti si siano annodati tra esse. La storia che scriveremo in quest'ultima parte si situa nello spazio aperto dalla parola del Nipote; ma essa evidentemente non potrà coprirlo per intero. Il Nipote di Rameau, ultimo personaggio in cui follia e sragione si riuniscono, è anche quello in cui viene prefigurato il momento della separazione. Nei capitoli che seguono cercheremo di ripercorrere il movimento di tale separazione, nei suoi primi fenomeni antropologici. Ma soltanto negli ultimi testi di Nietzsche o in Artaud essa assumerà, per la cultura occidentale, i suoi significati filosofici e tragici.
Dunque il personaggio del folle riappare col Nipote di Rameau. Una riapparizione in forma di buffoneria. Come il buffone del Medioevo, egli vive in mezzo alle forme della ragione, un po' ai margini senza dubbio, poich, non è affatto come gli altri, e tuttavia integrato, poich, è là come una cosa, a disposizione della gente ragionevole, proprietà mostrata e trasmessa. Lo si possiede come un oggetto. Ma ben presto egli stesso denuncia l'equivoco di questo possesso. Perch,, se egli è per la ragione oggetto di appropriazione, ciò deriva dal fatto che per essa è oggetto di bisogno. Bisogno che è legato al contenuto stesso e al significato della sua esistenza; senza il folle la ragione sarebbe privata della propria realtà, sarebbe vuota monotonia, noia di se stessa, deserto animale che le renderebbe presente la sua stessa contraddizione: Ora che non mi hanno più, che cosa fannoì Si annoiano come cani (3). Ma una ragione che non consiste se non nel possesso della follia cessa di potersi definire attraverso l'immediata identità con se stessa e si aliena in questa appartenenza: Colui che è saggio non ha niente del folle; dunque colui che è folle non è saggio; se non è saggio è folle; e forse, fosse pure il re, il folle del suo folle (4).
Ciò che non era che buffoneria nel personaggio "risibile" dell'ospite importuno, rivela, in ultima analisi, un imminente "potere di derisione". L'avventura del Nipote di Rameau narra la necessaria instabilità e il capovolgimento ironico di ogni forma di giudizio che denuncia la sragione come esterna e inessenziale. La sragione risale a poco a poco verso ciò che la condanna, imponendogli una specie di servitù retrograda, poich, una saggezza che creda di instaurare con la follia un semplice rapporto di giudizio e di definizione - quello è "un" folle - ha immediatamente stabilito un rapporto di possesso e di oscura appartenenza: Quello è il "mio" folle, nella misura in cui io abbia ragione sufficiente per riconoscere la sua follia, e dove questo riconoscimento è il segno, quasi l'emblema, della mia ragione. La ragione non può constatare la follia senza compromettersi in un rapporto di possesso. La sragione non è più "fuori" della ragione, ma proprio "in" lei, posseduta da

lei, e resa oggetto; per la ragione essa è ciò che v'è di più intimo e insieme di più trasparente. Mentre la saggezza e la verità sono, per la ragione, sempre indefinitamente arretrate, la follia non è mai altro che quello che la ragione stessa può possedere.
Allora il trionfo della follia si annuncia di nuovo in un doppio ritorno: in un riflusso della sragione verso la ragione che non afferma la propria certezza se non in un possesso della follia; e in una risalita verso un'esperienza in cui l'una e l'altra si implicano indefinitamente : non essere folle significherebbe esserlo secondo un'altra forma di follia.... E tuttavia questa implicazione ha uno stile affatto diverso da quella che minacciava la ragione occidentale alla fine del Medioevo e durante tutta la "Renaissance". Essa non designa più le regioni oscure e inaccessibili che si trascrivevano per l'immaginazione nella confusione fantastica dei mondi ai confini del tempo; essa rivela l'irreparabile fragilità delle situazioni di appartenenza, la caduta immediata della ragione nel rapporto di possesso in cui cerca il proprio essere: "la ragione si aliena nel movimento stesso in cui prende possesso della sragione".
In queste poche pagine di Diderot i rapporti della ragione e della sragione prendono un aspetto interamente nuovo. Il destino della follia nel mondo moderno vi si trova stranamente preannunciato. A partire da quell'istante, una linea dritta traccia l'improbabile via che arriva fino ad Antonin Artaud.

A prima vista si vorrebbe situare il Nipote di Rameau nella vecchia parentela dei folli e dei buffoni, e restituirgli tutti i poteri d'ironia di cui essi erano depositari. Nell'illuminazione della verità, non recita egli forse la parte di disattento operatore, che a teatro era stata così a lungo la sua e che il classicismo aveva profondamente dimenticatoì Non accade forse spesso alla verità di scintillare nella scia della sua impertinenzaì Questi folli rompono la fastidiosa uniformità introdotta dalla nostra educazione, dalle nostre convenzioni sociali, dalle nostre buone creanze nelle maniere e nella condotta. Se ne appare uno in una compagnia, è un pizzico di lievito che fermenta e che restituisce a ognuno una porzione della sua individualità naturale. Egli scuote, agita, fa approvare o biasimare, fa uscire la verità, fa conoscere gli uomini dabbene, smaschera i birboni (5).
Ma se la follia s'incarica così di far camminare la verità per il mondo, ciò non deriva più dal fatto che il suo accecamento comunica con l'essenziale per mezzo di strani saperi, ma soltanto dal fatto che è cieca; il suo potere è fatto esclusivamente di errore: Se noi diciamo qualcosa di bene, è per caso, come i folli o i filosofi (6). Ciò significa certo che il caso è il solo legame necessario tra la verità e l'errore, la sola via di paradossale certezza; e in questa misura la follia, in quanto esaltazione di questo caso, appare come la verità della verità, e anche come errore manifesto; e a questo punto la follia assume, per il mondo moderno, un significato nuovo.
Da un lato la sragione è ciò che v'è di più immediatamente vicino all'essere, di più radicato in lui; tutto ciò che essa può sacrificare o abolire di saggezza, di verità e di ragione, rende più puro e incalzante l'essere che essa manifesta. Ogni ritardo e ogni mediazione le sono insopportabili: Preferisco essere e anche essere impertinente ragionatore piuttosto che non essere affatto (7).
Il Nipote di Rameau ha fame e lo dice. Il suo aspetto vorace e sfrontato, il suo cinismo, non sono un'ipocrisia che si decide a liberare i suoi segreti; il suo segreto è appunto di non poter essere ipocrita; il Nipote di Rameau non è l'altra faccia di Tartufo; egli manifesta solo l'immediata pressione dell'essere nella sragione, l'Impossibilità della mediazione. Ma nello stesso tempo la sragione è abbandonata al non-essere dell'illusione e si esaurisce nella notte. Se essa, per interesse, si riduce all'immediatezza dell'essere, mima egualmente ciò che v'è di più lontano, di più fragile, di meno consistente nell'apparenza. Essa è a un tempo l'urgenza dell'essere e la pantomima del non-essere, l'immediata necessità e l'indefinita riflessione dello specchio. La cosa peggiore è la

posizione stentata in cui ci tiene il bisogno; l'uomo bisognoso non cammina normalmente; egli salta, striscia, si contorce, si trascina, passa la vita ad assumere e ad eseguire delle posizioni (8). Rigore del bisogno e scimmiottatura dell'inutile, la sragione è a un tempo l'egoismo senza rimedio e l'incanto esercitato da ciò che v'è di più inutile nell'inessenziale. Il Nipote di Rameau è questa stessa simultaneità, questa stravaganza spinta, in una volontà sistematica di delirio, fino al punto di effettuarsi in piena coscienza e come esperienza totale del mondo: In fede mia, quello che voi chiamate la pantomima dei pezzenti è il grande impulso della terra (9). Essere questo rumore, questa musica, questo spettacolo, questa commedia, realizzarsi come cosa e come cosa illusoria, essere così non solo una cosa, ma il vuoto e il nulla, essere il vuoto assoluto e l'assoluta pienezza con la quale si è affascinati dall'esterno, essere infine la vertigine di questo nulla e di questo essere nel loro cerchio volubile, ed esserlo sia fino all'annientamento totale di una coscienza schiava, sia fino alla suprema glorificazione di una coscienza sovrana: ecco indubbiamente il significato del Nipote di Rameau, che nel diciottesimo secolo, e assai prima che la parola di Descartes fosse compresa appieno, fornisce una lezione molto più anticartesiana di tutto Locke, tutto Voltaire o tutto Hume.
Il Nipote di Rameau, nella sua realtà umana, in questa fragile vita che non sfugge all'anonimato se non per mezzo di un nome che non è neppure il suo - ombra di un'ombra -, è, al di qua e al di là di ogni verità, il delirio, realizzato come esistenza, dell'essere e del non-essere del reale. Quando si pensi che, al contrario, l'intento di Descartes era di sopportare il dubbio in modo provvisorio fino all'apparizione del vero nella realtà dell'idea evidente, è chiaro che il non-cartesianesimo del pensiero moderno, in ciò che esso ha di decisivo, non comincia con una discussione sulle idee innate o con l'incriminazione dell'argomento ontologico, ma proprio con questo testo del "Neveu de Rameau", con questa esistenza ch'egli delinea in un rovesciamento che non poteva essere capito se non all'epoca di Hegel e di H”lderlin. Vi si trova messo in causa ciò di cui si tratta nel "Paradoxe sur le Com,dien"; ma ne rappresenta anche l'altra faccia: non più la parte della realtà che dev'essere promossa nel non-essere della commedia da un cuore freddo e un'intelligenza lucida; ma ciò che del non-essere dell'esistenza può effettuarsi nella vana pienezza dell'apparenza e questo per l'intermediario del delirio giunto alla punta estrema della coscienza. Non è più necessario traversare coraggiosamente, dopo Descartes, tutte le incertezze del delirio, del sogno, delle illusioni, non è più necessario sormontare per una volta i rischi della sragione; è dal fondo stesso della sragione che si può interrogare la ragione; e si ritrova la possibilità di riafferrare l'essenza del mondo nel movimento vorticoso di un delirio che totalizza, in un'illusione equivalente alla verità, l'essere e il non-essere del reale.

Nel cuore della follia il delirio acquista un significato nuovo. Fino allora esso si definiva per intero nello spazio dell'errore; illusione, opinione mal fondata ma ostinatamente perseguita, esso racchiudeva tutto ciò che un pensiero può produrre quando non si trova più nel territorio della verità. Ora il delirio è il luogo di uno scontro perpetuo e istantaneo: quello del bisogno e dell'incanto, della solitudine dell'essere e dello scintillio dell'apparenza, della pienezza immediata e del non-essere dell'illusione. Niente è dissolto della sua vecchia parentela col sogno; ma il volto della loro somiglianza è cambiato; il delirio non è più la manifestazione di ciò che nel sogno è più soggettivo; esso non scivola più verso ciò che Eraclito chiamava già "idios kosmos". Se s'imparenta ancora col sogno, questo avviene per tutto ciò che nel sogno è gioco dell'apparenza luminosa e della sorda realtà, insistenza dei bisogni e servitù degli incanti, per tutto ciò che in esso è dialogo senza linguaggio del giorno e della luce. Sogno e delirio non comunicano più nella notte dell'accecamento, ma in questa chiarezza in cui ciò che nell'essere è più immediato incontra ciò che

nei miraggi dell'apparenza è più indefinitamente riflesso. Il delirio e il sogno dissimulano e manifestano a un tempo questa tragicità nella retorica ininterrotta della loro ironia.
Confronto tragico del bisogno e dell'illusione in un modo onirico che annuncia Nietzsche e Freud, il delirio del Nipote di Rameau è in pari tempo la ripetizione ironica del mondo, la sua ricostituzione distruttiva sul teatro dell'illusione: ... gridando, cantando, dimenandosi come un forsennato, facendo da solo i danzatori, le danzatrici, i cantanti, le cantanti, tutta l'orchestra, tutto il teatro lirico, dividendosi in venti ruoli diversi, correndo, fermandosi con l'aria di un energumeno, gli occhi scintillanti, la schiuma alla bocca ... piangeva, strillava, sospirava, guardava ora intenerito, ora tranquillo, ora furioso; era una donna che sviene per il dolore, era un infelice abbandonato alla sua completa disperazione, un tempio che si innalza, uno stormo di uccelli che tacciono al calar del sole ... Era la notte con le sue tenebre, era l'ombra e il silenzio (10).
La sragione non si ritrova come presenza furtiva dell'altro mondo, ma proprio qui, nella trascendenza nascente di ogni atto espressivo, a partire dall'origine del linguaggio, fino al momento in cui l'uomo diventa estraneo a se stesso, accogliendo nella sua ebbrezza l'interiorità del mondo. La sragione non ha più quel volto strano in cui il Medioevo amava riconoscerla, ma la maschera impercettibile del familiare e dell'identico. La sragione è a un tempo il mondo stesso e lo stesso mondo separato da s, solamente dall'esile superficie della pantomima; i suoi poteri non sono più di smarrimento; non le tocca più di far nascere quel che è radicalmente altro, ma di far girare il mondo nel cerchio dello stesso.
Ma in questa vertigine in cui la verità del mondo si mantiene solo all'interno di un vuoto assoluto, l'uomo incontra anche l'ironica perversione della propria verità, nel momento in cui essa passa dai sogni dell'interiorità alle forme dello scambio. La sragione delinea allora un altro genio maligno: non più quello che esilia l'uomo dalla verità del mondo, ma quello che a un tempo mistifica e demistifica, incanta fino all'estremo disincantamento la verità di se stesso che l'uomo ha confidato alle proprie mani, al viso, alla parola; un genio maligno che non opera più quando l'uomo vuole accedere alla verità, ma quando vuole restituire al mondo una verità che è la sua, e quando, proiettato nell'ebbrezza del sensibile dove si perde, resta infine immobile, stupefatto, sbalordito (11). La possibilità del genio maligno non si trova più nella "percezione", ma nell'"espressione"; e l'uomo abbandonato alla derisione dell'immediato e del sensibile, e alienato in essi, è davvero il colmo dell' ironia.
Il riso del Nipote di Rameau preannuncia tutto il movimento dell'antropologia nel diciannovesimo secolo; in tutto il pensiero post-hegeliano l'uomo andrà dalla certezza alla verità mediante il lavoro dello spirito e della ragione; ma già da molto tempo Diderot aveva fatto capire che l'uomo è rimandato incessantemente dalla ragione alla verità non vera dell'immediato, e questo con una mediazione senza lavoro, una mediazione operata da sempre dal fondo dei tempi. Questa mediazione senza pazienza, che è a un tempo estrema distanza e assoluta promiscuità, interamente negativa perch, possiede solo una forza sovversiva, ma totalmente positiva perch, è affascinata da ciò che essa sopprime, è il delirio della sragione - l'enigmatico aspetto in cui riconosciamo la follia -. Nel suo intento di ricuperare, con l'espressione, l'ebbrezza sensibile del mondo, il gioco incalzante del bisogno e dell'apparenza, il delirio resta ironicamente solo: la sofferenza della fame resta insondabile dolore.

Questa esperienza della sragione, restata in parte nell'ombra, si è conservata sordamente a partire dal Nipote di Rameau fino a Raymond Roussel e ad Antonin Artaud. Ma se si tratta di rendere chiara la sua continuità, bisogna liberarla dalle nozioni patologiche di cui la si è coperta. Il ritorno all'immediatezza nelle ultime poesie di H”lderlin, la sacralizzazione del sensibile in Nerval, non

possono offrire che un significato alterato e superficiale se si cerca di comprenderli a partire da una concezione positivistica della follia: bisogna chiedere a questo momento della sragione in cui essi sono posti il loro vero significato, poich, solo dal centro stesso di tale esperienza della sragione che è la loro condizione concreta di possibilità si possono comprendere i due movimenti di conversione poetica e di evoluzione psicologica: i quali non sono legati l'uno all'altro con un rapporto di causa a effetto, non si sviluppano in modo complementare n, inverso, ma riposano entrambi sullo stesso fondamento: quello di una sragione a proposito della quale l'esperienza del Nipote di Rameau ci ha già mostrato che essa comportava a un tempo l'ebbrezza del sensibile, il fascino dell'immediato e la dolorosa ironia in cui si annuncia la solitudine del delirio. Questo non appartiene alla natura della follia, ma all'essenza della sragione. Se tale essenza è potuta passare inosservata, ciò non deriva soltanto dal fatto di essere nascosta, ma anche dal fatto che essa si perde in tutto ciò che può farla venire alla luce. Perch, - e qui sta forse un aspetto fondamentale della nostra cultura - non è possibile mantenersi in modo decisivo e risoluto in questa distanza dalla sragione. Essa dev'essere dimenticata e abolita, subito dopo essere stata misurata alla vertigine del sensibile e alla reclusione della follia. A loro volta Van Gogh e Nietzsche ne sono stati testimoni: affascinati dal delirio del reale, dell'apparenza scintillante, del tempo abolito e assolutamente ritrovato nella giustizia della luce, confiscati dall'immutabile solidità della più fragile apparenza, essi sono stati con ciò irrimediabilmente esclusi, e rinchiusi all'interno di un dolore che era senza scambio, e che figurava, non soltanto per gli altri, ma altresì per loro stessi, nella loro verità ridiventata immediata certezza, la follia. Il momento dello "Jasagen" allo splendore del sensibile coincide con l'ingresso nell'ombra della follia.
Ma per noi questi due momenti sono distinti e distanti come la poesia e il silenzio, il giorno e la notte, la soluzione del linguaggio nella manifestazione e la sua perdita nell'infinito del delirio. Per noi l'incontro della sragione nella sua temibile unità è diventato impossibile. E' stato necessario che il diciannovesimo secolo, nel suo spirito di serietà, lacerasse il territorio indivisibile designato dall'ironia del "Neveu de Rameau", e tracciasse la frontiera astratta del patologico tra ciò che era inseparabile. A metà del diciottesimo secolo questa unità era stata illuminata bruscamente da un lampo; ma è stato necessario più di un mezzo secolo perch, qualcuno osasse ancora fissarvi il suo sguardo: dopo H”lderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel, Artaud vi si sono arrischiati, fino alla tragedia: cioŠ fino all'alienazione dell'esperienza della sragione nella rinuncia della follia. E ognuna di quelle esperienze, ognuna di quelle parole, ripete nell'insistenza del tempo la medesima domanda, che riguarda indubbiamente l'essenza stessa del mondo moderno: Perch, non è possibile mantenersi nella differenza della sragioneì Perch, bisogna sempre che essa sia separata da se stessa, affascinata nel delirio del sensibile, e reclusa nella folliaì Come è potuto accadere che essa sia fino a tal punto privata di linguaggioì Qual è dunque il potere che pietrifica coloro che l'hanno una volta guardato in faccia e che condanna alla "follia" tutti coloro che hanno tentato la prova della "sragioneì.

2.
LA GRANDE PAURA.

Il diciottesimo secolo non poteva comprendere esattamente il significato del "Neveu de Rameau". E tuttavia, nell'epoca stessa in cui il testo fu scritto, avviene qualcosa che annuncia un cambiamento decisivo. Fatto curioso: questa sragione che era stata messa in disparte nella distanza dell'internamento e che si era progressivamente alienata nelle forme naturali della follia, eccola

riapparire carica di nuovi pericoli. Ma il diciottesimo secolo ne percepisce, dapprima, non la segreta interrogazione, ma soltanto la decadenza sociale: il vestito strappato, l'arroganza in stracci, l'insolenza che viene sopportata e della quale si fanno tacere i poteri inquietanti con un'indulgenza divertita. Il diciottesimo secolo non avrebbe potuto riconoscersi nel Nipote di Rameau, ma era presente interamente nell'io che funziona da interlocutore, divertito non senza reticenza e con una sorda inquietudine: è la prima volta a partire dal Grande Internamento che il folle ridiventa personaggio sociale; è la prima volta che si riallaccia una conversazione con lui e che lo si interroga di nuovo. La sragione riappare come tipo; e non è tutto: riappare per riprendere posto nella familiarità del paesaggio sociale. Dieci anni prima della Rivoluzione, Mercier la incontrerà senza più stupirsi: Entrate in un altro caffŠ; un uomo vi dice all'orecchio, in tono calmo e posato: 'Lei non può immaginare, signore, l'ingratitudine del governo nei miei riguardi e com'è cieco in rapporto ai propri interessi. Da trent'anni ho trascurato i miei affari; mi sono rinchiuso nel mio studio, meditando, sognando, calcolando; ho immaginato un progetto possibile per pagare tutti i debiti dello stato; poi un altro per arricchire il re e assicurargli un'entrata di quattrocento milioni; poi un altro per abbattere per sempre l'Inghilterra, il cui solo nome mi sdegna ... Mentre ero assorto in queste vaste operazioni, che richiedono tutta l'applicazione del genio, ero distratto da miserie domestiche e i creditori vigilanti mi hanno tenuto in prigione per tre anni ... Ma, signore, lei vede a che cosa serve il patriottismo, a morire sconosciuto come martire della patria (1)'. Simili personaggi fanno cerchio a distanza attorno al Nipote di Rameau; essi non hanno le sue dimensioni; solo nella ricerca del pittoresco possono passare per suoi epigoni.
E tuttavia sono qualcosa di più di un profilo sociale, di una caricatura. In essi c'è qualcosa che riguarda e interessa la sragione del diciottesimo secolo. Le loro chiacchiere, la loro inquietudine, il loro vago delirio, l'angoscia di fondo, sono stati vissuti abbastanza comunemente e in esistenze reali di cui possiamo ancora scorgere la scia. Come nel caso dei libertini, dei dissoluti o dei violenti della fine del diciassettesimo secolo, è difficile dire se si tratta di folli, di malati o di lestofanti. Lo stesso Mercier non sa come definirli: Così esistono a Parigi bravissime persone, economisti e antieconomisti, che si appassionano al bene pubblico; ma che, disgraziatamente, hanno un "cervello balzano", cioŠ la vista corta, e non conoscono n, il secolo in cui vivono n, gli uomini con cui hanno a che fare; più insopportabili degli sciocchi, poich,, avendo denaro e una falsa istruzione, partono da un principio impossibile e in seguito sragionano conseguentemente (2). Sono sì esistiti, questi fabbricanti di progetti balzani (3), che formavano un sordo accompagnamento di sragione attorno alla ragione dei filosofi, ai progetti di riforma, alle costituzioni, ai piani; la razionalità dell'età dei Lumi trovava in essi come un torbido specchio, una specie di inoffensiva caricatura. Ma l'essenziale non è forse nel fatto che, in un movimento di indulgenza divertita, si lasci tornare in primo piano un personaggio di sragione, nel momento in cui si pensava di averlo profondamente nascosto nello spazio dell'internamentoì Come se la ragione classica ammettesse di nuovo una vicinanza, un rapporto, una quasi somiglianza tra se stessa e le figure della sragione. Si direbbe che, nel momento del suo trionfo, essa susciti ai confini dell'ordine un personaggio di cui ha costruito la maschera derisoria: una specie di duplicato in cui si riconosce e insieme si rievoca.

Ma la paura e l'angoscia non erano lontane: ancora, come un tempo, si teme di essere internati; alla fine del diciottesimo secolo, Sade sarà ancora ossessionato dalla paura di coloro ch'egli chiama gli uomini neri che lo spiano per farlo sparire (4). Ma ora la terra d'internamento ha assunto i suoi propri poteri; è diventata a sua volta la terra natale del male e potrà ormai spargerlo essa stessa e far regnare un altro terrore.
Improvvisamente, in pochi anni, a metà del diciottesimo secolo, sorge una paura. Paura che si

formula in termini medici, ma che nel fondo è animata da tutto un mito morale. Ci si spaventa a causa di un male misterioso che si propaga, si dice, a partire dalle case di internamento e minaccia ben presto le città. Si parla di febbri delle prigioni; si accusano le carrette di condannati, gli uomini incatenati che attraversano le città lasciandosi dietro una scia di male; si attribuiscono allo scorbuto contagi immaginari, si prevede che l'aria viziata dal male corromperà i quartieri abitati. E la grande immagine dell'orrore medievale s'impone di nuovo, facendo nascere, nelle metafore dello spavento, un nuovo panico. La casa d'internamento ormai non è soltanto il lebbrosario fuori delle città; è la lebbra stessa in faccia alla città: Ulcera terribile nel corpo politico, ulcera larga, profonda, purulenta ... Fin l'aria del luogo, che si sente per quattrocento tese, tutto qui vi dice che vi avvicinate a un luogo di forza, a un asilo di degradazione e di sventura (5). Molti di questi luoghi d'internamento sono stati costruiti dove prima sorgevano i lebbrosari; si direbbe che attraverso i secoli i nuovi detenuti siano stati contagiati. Essi riprendono il blasone e il significato che erano stati attribuiti a quei medesimi luoghi: Il nome di Bicˆtre è una parola che nessuno può pronunciare senza non so che sentimento di ripugnanza, di orrore, di disprezzo ... E' diventato il ricettacolo di tutto ciò che la società ha di più immondo e di più vile (6).
Il male che si era tentato di escludere con l'internamento riappare, con grande spavento del pubblico, sotto un aspetto fantastico. Si vedono nascere e ramificarsi in ogni senso i temi di un male fisico e morale che racchiude, in questa indecisione, confusi poteri di corrosione e d'orrore. Regna allora una specie d'immagine indifferenziata della putredine, che riguarda tanto la corruzione dei costumi quanto la decomposizione della carne, e alla quale si conformeranno la ripugnanza e la pietà che si provano per gli internati. Dapprima il male entra in fermentazione negli spazi chiusi dell'internamento. Esso ha tutte le qualità che si attribuiscono agli acidi nella chimica del diciottesimo secolo: le sue fini particelle, taglienti come aghi, penetrano nel corpo e nel cuore con la massima facilità, come se questi fossero particelle alcaline, passive e friabili. Presto il miscuglio fermenta, liberando vapori nocivi e liquidi corrosivi: Queste sale rappresentano un luogo spaventoso in cui tutti i delitti riuniti fermentano e, con la fermentazione, spandono per così dire intorno a s, un'atmosfera contagiosa, respirata da coloro che vi abitano, ai quali sembra attaccarsi (7). Questi vapori brucianti in seguito si alzano, si disperdono nell'aria e finiscono col ricadere nelle vicinanze, impregnando i corpi e contaminando le anime. Si compie così in immagini l'idea d'un contagio della putrefazione. L'agente sensibile di questa epidemia è l'aria, definita viziata (e con ciò si intende oscuramente ch'essa non è conforme alla purezza della sua natura e che costituisce l'elemento di trasmissione del vizio (8)). Basta ricordarsi il valore, morale e medico a un tempo, assunto press'a poco nella stessa epoca dall'aria di campagna (salute del corpo, robustezza dell'anima), per intuire tutto l'insieme di significati opposti insito nell'aria corrotta degli ospedali, delle prigioni, delle case d'internamento. Intere città sono minacciate da questa atmosfera carica di vapori malefici; e gli abitanti saranno lentamente impregnati dalla putrefazione e dal vizio.
E non si tratta solo di riflessioni a mezza strada tra la morale e la medicina. Bisogna indubbiamente tener conto di tutta una messinscena letteraria, di uno sfruttamento patetico, forse politico, di timori mal precisati. Ma in certe grandi città ci furono movimenti di panico altrettanto reali e altrettanto facili a datarsi delle grandi crisi di terrore che hanno scosso ogni tanto il Medioevo. Nel 1780 si era sparsa un'epidemia a Parigi: se ne attribuiva l'origine all'infezione dell'"H“pital général"; si parlava perfino di andare a bruciare i fabbricati di Bicˆtre. Il luogotenente di polizia, di fronte all' agitazione della popolazione, invia una commissione d'inchiesta che comprende, tra numerosi dottori, il decano della facoltà di medicina e il medico dell'"H“pital général". Si ammette che a Bicˆtre regna una .febbre putrida, legata alla cattiva qualità dell'aria. Quanto alla prima origine del male, il rapporto nega che risieda nella presenza degli internati e nell'infezione ch'essi propagano; piuttosto

dovrà essere attribuita, molto semplicemente, al tempo cattivo che ha reso il male endemico nella capitale; i sintomi osservati all'"H“pital" général sono conformi alla natura della stagione e si accordano esattamente con le malattie osservate a Parigi a partire dalla stessa epoca. Occorre dunque rassicurare la popolazione e scagionare Bicˆtre: Le notizie che hanno cominciato a circolare di una malattia contagiosa a Bicˆtre capace di infettare la capitale sono prive di fondamento (9). Il rapporto non ha certo fatto cessare del tutto le voci allarmanti, poich,, qualche tempo dopo, il medico dell'"H“pital général" ne redige un altro in cui rifà la stessa dimostrazione; egli è si obbligato a riconoscere il cattivo stato sanitario di Bicˆtre, ma le cose non sono a tal punto di crudele estremità da vedere l'ospizio di questi sventurati trasformato in un'altra fonte di mali inevitabili e assai più tristi di quelli ai quali è ora necessario applicare un rimedio pronto ed efficace (10).
Il circolo è chiuso: tutte le forme della sragione che nella geografia del male avevano preso il posto della lebbra, e ch'erano state bandite il più lontano possibile quanto a distanza sociale, sono diventate ora lebbra visibile e offrono le loro piaghe purulente alla promiscuità degli uomini. La sragione è di nuovo presente; ma ora essa è contraddistinta da un indice immaginario di malattia che le fornisce i propri poteri di terrore.
La sragione affronta dunque la malattia e le si avvicina non nel rigore del pensiero medico ma nella zona del fantastico. Molto prima che venga formulato il problema di sapere in che misura lo sragionevole è patologico, si era formata, nello spazio dell'internamento, e con un'alchimia a esso caratteristica, una mescolanza tra l'orrore della sragione e le vecchie ossessioni della malattia. Pur così da lontano, le antiche confusioni della lebbra hanno inciso ancora una volta; e il vigore di questi temi fantastici è stato il primo strumento di sintesi tra il mondo della sragione e l'universo medico. Essi hanno comunicato dapprima attraverso i fantasmi della paura, raggiungendosi nel miscuglio infernale della corruzione e dei vizi. Per il posto che la follia occuperà nel pensiero moderno, è importante, e forse decisivo, che l'"homo medicus" non sia stato convocato nel mondo dell'internamento come arbitro, per separare delitto e follia, male e malattia, ma piuttosto come "guardiano", per proteggere gli altri dal pericolo confuso che traspirava attraverso le mura dell'internamento. Si tende a credere che l'interesse per la sorte degli internati sia stato svegliato da un libero e generoso intenerimento, e che un'attenzione medica più proba e più consapevole abbia saputo riconoscere la malattia là dove si punivano indifferentemente le colpe. In realtà le cose non sono avvenute in questa benevola neutralità. Se si è fatto ricorso al medico, se gli si è chiesto di osservare, ciò è avvenuto perch, si aveva paura. Paura della strana chimica che bolliva tra le mura dell'internamento, paura dei poteri che vi si formavano e che minacciavano di propagarsi. Il medico è arrivato quando la conversione immaginaria era già fatta e il male aveva già preso le forme ambigue del Fermento, della Corruzione, delle esalazioni viziate, delle carni putrefatte. Ciò che tradizionalmente viene chiamato progresso verso l'acquisizione dello statuto medico della follia, non è stato possibile in realtà che a prezzo di uno strano ritorno. Nell'inestricabile miscuglio dei contagi morali e fisici (11), e per mezzo del simbolismo dell'Impuro così familiare nel diciottesimo secolo, antichissime immagini sono risalite alla memoria degli uomini. E grazie a questo riattivamento immaginario, più che attraverso un perfezionamento della conoscenza, la sragione si è trovata a confronto col pensiero medico. Paradossalmente, nel ritorno di questa vita fantastica che si mescola alle immagini contemporanee della malattia, il positivismo troverà un modo di accostarsi alla sragione o piuttosto una nuova ragione per difendersene.
Per il momento la soppressione delle case d'internamento non è in questione; si tratta piuttosto di neutralizzarle come cause eventuali di un nuovo male. Si tratta di riformarle purificandole. Il grande movimento di riforma che si svilupperà nella seconda metà del diciottesimo secolo trova qui la sua

prima origine: ridurre la contaminazione, distruggendo le impurità e i vapori, e, calmando tutte quelle fermentazioni, impedire al male e alle malattie di viziare l'aria e di spandere il loro contagio nell'atmosfera delle città. L'ospedale, la prigione, tutti i luoghi dell'internamento, devono essere isolati meglio, circondati da un'aria più pura: in tale epoca c'è tutta una letteratura dell'aerazione degli ospedali, che delimita da lontano il problema medico del contagio, ma che tende più precisamente ai temi della comunicazione morale (12). Nel 1776 un decreto del consiglio di stato nomina una commissione che deve occuparsi del grado di migliorie che sono possibili nei diversi ospedali di Francia. Ben presto Viel sarà incaricato di ricostruire le celle della SalpˆtriŠre. Si comincia a sognare un asilo che, pur conservando le sue funzioni essenziali, sia disposto in modo tale da consentire al male di vegetarvi senza diffondersi mai; un asilo in cui la sragione sia interamente contenuta, e offerta allo spettacolo senza minacciare gli spettatori, in cui abbia tutti i poteri dell'esempio e non presenti rischio di contagio. In breve, un asilo restituito alla sua verità di gabbia. Nel 1789 l'abate Desmonceaux, in un opuscolo consacrato alla "Bienfaisance nazionale", sognerà ancora questo internamento sterilizzato (se è possibile usare tale termine anacronistico); egli progetterà di farne uno strumento pedagogico, uno spettacolo assolutamente dimostrativo degli inconvenienti dell'immoralità: Questi asili obbligati ... costituiscono dei ritiri tanto utili quanto necessari ... L'aspetto di questi luoghi tenebrosi e dei colpevoli che vi si trovano rinchiusi è ben fatto per prevenire dagli stessi atti, con una giusta riprovazione, una gioventù troppo licenziosa; da parte dei padri e delle madri è dunque prudente far conoscere in tempo questi luoghi orribili e detestabili, dove la vergogna e la turpitudine incatenano il delitto, dove l'uomo degradato dalla sua essenza perde spesso per sempre i diritti che aveva acquisito nella società (13).
Questi sono i pensieri con cui la morale, complice della medicina, cerca di difendersi contro i rischi contenuti, ma troppo mal rinchiusi, nell'internamento. Questi stessi pericoli affascinano a un tempo l'immaginazione e i desideri. La morale sogna di scongiurarli; ma nell'uomo c'è qualcosa che comincia a sognare di viverli, di accostarli almeno, e di liberarne i fantasmi. L'orrore che ora circonda le fortezze dell'internamento esercita anche un'irresistibile attrazione. Si popolano volentieri quelle notti di inaccessibili piaceri; quelle figure corrotte e straziate diventano fisionomie di voluttà; su quei paesaggi oscuri nascono - dolori e delizie - delle forme che ripetono Bosch e i suoi deliranti giardini. I segreti che sfuggono al castello delle Centoventi Giornate vi sono stati a lungo mormorati: Là, gli eccessi più infami si compiono sulla persona stessa del prigioniero; ci giunge notizia di certi vizi praticati frequentemente, apertamente, e perfino in pubblico nella sala comune delle prigioni, vizi che la decenza dei tempi moderni non ci consente di nominare. Ci si rivela di molti prigionieri, "simillimi feminis, more stuprati et constupratores", che tornavano "ex hoc obscaeno sacrario cooperti stupris suis alienisque", perduto ogni pudore e pronti a commettere ogni sorta di delitti (14). E la Rochefoucauld-Liancourt evocherà a sua volta, nelle sale della Correction, alla Salpˆtriŝre, quelle figure di Vecchie e di Giovani che d'età in età si comunicano gli stessi segreti e gli stessi piaceri: La Correction, cioŠ il luogo della grande punizione per la Casa, conteneva quarantasette ragazze quando l'abbiamo visitata, la maggior parte molto giovani, più sconsiderate che colpevoli ... E sempre questa confusione d'età, questa mescolanza urtante di ragazze leggere e di donne invecchiate che non possono insegnar loro se non l'arte della corruzione più sfrenata (15). Per lungo tempo queste visioni si aggireranno insistentemente, nelle sere tardive del diciottesimo secolo. Esse saranno per un istante portate in piena luce dall'opera di Sade, che le collocherà nella rigorosa geometria del Desiderio. Esse saranno ancora riprese e avvolte nel giorno torbido del "Pr,au des Fous" o nel crepuscolo che circonda la "Quinta del Sordo". Risorge tutto un paesaggio immaginario, creato dalla grande Paura suscitata ora dall'internamento.
Il classicismo non aveva rinchiuso soltanto una sragione astratta, in cui si confondevano folli e

libertini, malati e criminali, ma anche una prodigiosa riserva di fantastico, un mondo addormentato di mostri inghiottiti nella notte di Bosch, che un giorno li aveva proferiti. Si direbbe che le fortezze dell'internamento avessero aggiunto alla loro funzione sociale di segregazione e di purificazione una funzione culturale del tutto opposta. Nel momento in cui separavano ragione e sragione alla superficie della società, conservavano in profondità delle immagini in cui l'una e l'altra si mescolavano e si confondevano. Hanno funzionato come una grande memoria a lungo silenziosa; hanno mantenuto nell'ombra una potenza immaginaria che si poteva credere esorcizzata; costruite dal nuovo ordine classico, hanno conservato, contro di lui e contro il tempo, delle figure proibite che si sono trasmesse intatte dal sedicesimo al diciannovesimo secolo. In questo tempo abolito, il "Brocken" raggiunge "Margot la Folle" nello stesso paesaggio immaginario, e Noirceuil la leggenda del Maresciallo di Rais. L'internamento ha permesso e ha evocato questa resistenza dell'immaginario.
Ma le immagini che si liberano alla fine del diciottesimo secolo non sono del tutto identiche a quelle che il diciassettesimo secolo aveva cercato di cancellare. Nell'oscurità si è compiuto un lavoro che le ha distaccate da quel retromondo in cui la "Renaissance", dopo il Medioevo, le aveva attinte; esse hanno preso posto nel cuore, nel desiderio, nell'immaginazione degli uomini; e invece di manifestare allo sguardo l'improvvisa presenza dell'insensato, lasciano sorgere la strana contraddizione degli appetiti umani: la complicità del desiderio e del delitto, della crudeltà e della sete di sofferenza, della sovranità e della schiavitù, dell'insulto e dell'umiliazione. Il grande conflitto cosmico, di cui l'Insensato, nel quindicesimo e nel sedicesimo secolo, ha svelato le peripezie, si è spostato fino a divenire, al termine estremo del classicismo, la dialettica senza mediazione del cuore. Il sadismo non è un nome dato infine a una pratica vecchia come l'Eros; è un fatto culturale massiccio, apparso appunto alla fine del diciottesimo secolo e che costituisce una delle più grandi svolte del pensiero occidentale: la sragione diventata delirio del cuore, follia del desiderio, dialogo insensato dell'amore e della morte nella presunzione senza limiti dell'appetito. L'apparizione del sadismo avviene in un momento in cui la sragione, reclusa da più di un secolo e ridotta al silenzio, ricompare, non più come figura del mondo, non più come immagine, ma come discorso e desiderio. E non è un caso se il sadismo, come fenomeno individuale che reca il nome di un uomo, è nato dall'internamento e nell'internamento, se tutta l'opera di Sade è ispirata dalle immagini della Fortezza, della Cella, del Sotterraneo, del Convento, dell'Isola inaccessibile, che formano così come il luogo naturale della sragione.. Non è un caso neppure se tutta la letteratura fantastica di follia e d'orrore, che è contemporanea all'opera di Sade, si situa nei luoghi dell'internamento. Tutta questa brusca svolta della memoria occidentale, alla fine del diciottesimo secolo, con la possibilità che le è stata fornita di ritrovare, deformate e dotate di un senso nuovo, le figure familiari alla fine del Medioevo, non è stata forse autorizzata dal mantenimento e dalla veglia del fantastico nei luoghi stessi in cui la sragione era stata ridotta al silenzioì

Nell'epoca classica, la coscienza della follia e la coscienza della sragione non erano molto autonome l'una rispetto all'altra. L'esperienza della sragione che aveva guidato tutte le pratiche dell'internamento avviluppava a tal punto la coscienza della follia da lasciarla sparire, o quasi, trascinandola in ogni caso su una via di regressione in cui era vicina a perdere ciò che aveva di più specifico.
Ma nell'inquietudine della seconda metà del diciottesimo secolo la paura della follia cresce di pari passo con lo spavento provocato dalla sragione: e con ciò stesso le due forme di ossessione, appoggiandosi l'una all'altra, non cessano di rafforzarsi. E nel momento stesso in cui si assiste alla liberazione delle potenze immaginarie che accompagnano la sragione, si odono moltiplicarsi i

lamenti a proposito delle devastazioni della follia. Si conosce già l'inquietudine determinata dalle malattie di nervi, e dalla coscienza che l'uomo diventa tanto più fragile quanto più si perfeziona. Con l'avanzare del secolo, la preoccupazione si fa più profonda, gli avvertimenti più solenni. Già Raulin notava che dalla nascita della medicina ... queste malattie si sono moltiplicate, sono diventate più pericolose, più complicate, più spinose e più difficili da guarire (16). All'epoca di Tissot questa impressione generale è diventata ferma credenza, una specie di dogma medico: le malattie di nervi erano molto meno frequenti di oggi; e ciò per due ragioni: la prima, che gli uomini erano più robusti e si ammalavano più raramente, e c'erano meno malattie di ogni specie; la seconda, che le cause che determinano più particolarmente le malattie nervose si sono moltiplicate in maggior proporzione, da un certo tempo a questa parte, delle altre cause generali di malattie, alcune delle quali sembrano perfino diminuire ... Non temo di affermare che se esse erano un tempo le più rare, oggi sono le più frequenti (17). E ben presto si ritroverà la coscienza, che il sedicesimo secolo aveva avuto in modo così vivo, della precarietà di una ragione che può essere compromessa a ogni istante, e in maniera definitiva, dalla follia. Matthey, medico di Ginevra, molto vicino all'influenza di Rousseau, ne formula il presagio a tutte le persone ragionevoli: Non vantatevi, uomini saggi; basta un istante per turbare e annientare la vostra vantata saggezza; un evento inatteso, un'emozione viva e improvvisa dell'animo cambieranno di colpo in un furioso o in un idiota l'uomo più ragionevole e dotato del più grande spirito (18). La minaccia della follia riprende posto tra i problemi urgenti del secolo.
Questa coscienza ha tuttavia uno stile molto particolare. L'ossessione della sragione è molto affettiva e quasi del tutto presa nel movimento delle risurrezioni immaginarie. Il timore della follia è molto più libero nei riguardi di quest'eredità; e mentre il ritorno della sragione prende l'aspetto di una ripetizione massiccia che si ricongiunge con se stessa al di là del tempo, la coscienza della follia si accompagna al contrario a una certa analisi della modernità che la situa immediatamente in una cornice temporale, storica e sociale. Nella disparità tra coscienza della sragione e coscienza della follia troviamo, alla fine del diciottesimo secolo, il punto di partenza di un movimento decisivo: quello per cui l'esperienza della sragione non cesserà, con H”lderlin, Nerval e Nietzsche, di risalire sempre più in alto verso le radici del tempo - e la sragione diventerà così, per eccellenza, il controtempo del mondo -, mentre la conoscenza della follia cercherà al contrario di situarla in modo sempre più preciso nel senso dello sviluppo della natura e della storia. A partire da quella data, il tempo della sragione e il tempo della follia seguiranno vie opposte: la prima sarà ritorno incondizionato e immersione assoluta, laddove l'altra si svilupperà secondo la cronaca d'una storia.
Questa conquista di una coscienza storica da parte della follia non si è realizzata di colpo. Essa ha reso necessaria l'elaborazione di tutta una serie di concetti nuovi e spesso la reinterpretazione di temi antichissimi. Il pensiero medico del diciassettesimo e del diciottesimo secolo aveva ammesso volentieri una relazione quasi immediata tra la follia e il mondo: era la credenza nell'influsso della luna; era altresì la convinzione generalmente estesa che il clima avesse un influsso diretto sulla natura e sulla qualità degli spiriti animali, e, per conseguenza, sul sistema nervoso, sull'immaginazione, sulle passioni, e infine su tutte le malattie dello spirito. Tale dipendenza non è molto chiara nei suoi principi n, univoca nei suoi effetti, Cheyne ammette che l'umidità dell'aria, i bruschi cambiamenti di temperatura, le piogge frequenti compromettono la solidità del sistema nervoso (19). Venel, al contrario, pensa che l'aria fredda, essendo più pesante, più densa e più elastica, comprime maggiormente i solidi, rende più stabile la loro struttura e più forte la loro azione; in compenso, in un'aria calda, che è più leggera, più rara, meno elastica, e quindi meno comprimente, i solidi perdono il loro tono, gli umori s'imputridiscono e si alterano; e poich, l'aria interna non è controbilanciata dall'aria esterna, i fluidi si espandono, si dilatano e distendono i vasi

che li contengono, fino a superare e impedire la loro reazione, e perfino a rompere talvolta le loro dighe (20). Per lo spirito classico la follia poteva essere facilmente l'effetto di un ambiente esterno, o, diciamo più esattamente, lo stigma di una certa solidarietà col mondo: come l'accesso alla verità del mondo deve passare, dopo la caduta, per la via difficile e spesso deformante dei sensi, così il possesso della ragione dipende da uno stato fisico della macchina (21) e da tutti gli effetti meccanici che possono esercitarsi su di essa. Troviamo qui come la versione insieme naturalistica e teologica dei vecchi temi della "Renaissance", che legavano la follia a tutto un insieme di drammi e di cicli cosmici.
Ma una nuova nozione si libererà da questa comprensione totale di una dipendenza: sotto l'effetto dell'inquietudine crescente, il legame con le costanti o con le grandi circolarità dell'universo, cioŠ il tema della follia imparentata con le stagioni del mondo, si arricchisce a poco a poco dell'idea di una dipendenza nei riguardi di un elemento particolare del cosmo. La paura si fa più urgente; l'intensità affettiva delle reazioni alla follia non cessa di crescere: si ha allora l'impressione che si distacchi dal tutto cosmico e dalla sua stabilità stagionale un elemento indipendente, relativo, mobile, sottomesso a una progressione costante o a un'accelerazione continua, e incaricato di render conto di questa moltiplicazione incessante, di questo grande contagio della follia. Dal macrocosmo, preso come luogo delle complicità di tutti i meccanismi, e concetto generale delle loro leggi, si distacca ciò che si potrebbe chiamare, anticipando sul vocabolario del diciannovesimo secolo, un "milieu".
Senza dubbio bisogna lasciare a questa nozione, che non ha ancora trovato n, il suo equilibrio n, la sua denominazione finale, ciò che può avere di incompleto. Parliamo piuttosto, con Buffon, di forze penetranti, che consentono non solo la formazione dell'individuo, ma anche l'apparizione delle varietà di specie umana: influenza del clima, differenza di nutrimento e di modo di vivere (22). Nozione negativa, nozione differenziale, che appare nel diciottesimo secolo per spiegare le variazioni e le malattie piuttosto che gli adattamenti e le convergenze. Come se tali forze penetranti costituissero il rovescio, il negativo di ciò che in seguito diventerà la nozione positiva di ambiente.
Vediamo costruire questa nozione - e ciò è per noi paradossale - quando l'uomo appare insufficientemente intrattenuto dagli obblighi sociali, quando sembra fluttuare in un tempo che non l'obbliga più, infine quando si allontana troppo dal vero e dal sensibile. Divengono forze penetranti una società che non forza più i desideri, una religione che non regola più il tempo e l'immaginazione, una civiltà che non limita più le deviazioni del pensiero e della sensibilità.
1. "La follia e la libertà". Certe forme della malinconia sono state a lungo considerate come specificamente inglesi; era un dato medico (23) e anche una costante letteraria. Montesquieu opponeva il suicidio romano, condotta morale e politica, effetto voluto di un'educazione concertata, al suicidio inglese, che dev'essere considerato come una malattia, poich, gli inglesi si uccidono senza che si possano immaginare le ragioni che ve li inducono; si uccidono nel seno stesso della felicità (24). Qui l'ambiente ha una parte; perch, se nel diciottesimo secolo la felicità appartiene alla natura e alla ragione, l'infelicità, o almeno ciò che strappa senza ragione alla felicità, dev'essere di un altro ordine. Quest'ordine viene anzitutto ricercato negli eccessi del clima, nella deviazione della natura in rapporto al suo equilibrio e alla sua felice misura (i climi temperati appartengono alla natura; le temperature eccessive appartengono all'ambiente). Ma questo non basta a spiegare la malattia inglese; già Cheyne pensa che la ricchezza, il nutrimento raffinato, l'abbondanza di cui beneficiano tutti gli abitanti, la vita di agi e di pigrizia della società più ricca (25) siano all'origine di quei turbamenti nervosi. Ci si orienta sempre più verso una spiegazione economica e politica, nella quale la ricchezza, il progresso, le istituzioni appaiono come l'elemento determinante della follia. All'inizio del diciannovesimo secolo Spurzheim farà la sintesi di tutte queste analisi in uno degli ultimi testi che siano loro consacrati. La follia, in Inghilterra, più frequente che altrove, non è se non

il prezzo della libertà e della ricchezza che là regnano ovunque. La libertà di coscienza comporta più rischi dell'autorità e del dispotismo. I sentimenti religiosi ... agiscono senza restrizioni; ogni individuo ha il permesso di predire a chi vuole ascoltarlo, e a forza di sentire opinioni così diverse gli spiriti si tormentano per trovare la verità. Rischi dell'indecisione, dell'attenzione che non sa dove fissarsi, dell'anima che vacilla. Rischio delle liti, delle passioni, dello spirito che si fissa con accanimento al partito preso: Ogni cosa trova opposizione, e l'opposizione eccita i sentimenti; in religione, in politica, nelle scienze, in tutto, è permesso a ognuno formare un partito; ma bisogna aspettarsi di trovare un'opposizione. Tanta libertà non consente neppure di dominare il tempo: questo è abbandonato alla sua incertezza, e ognuno è abbandonato dallo stato alle sue fluttuazioni: Gli inglesi sono una nazione mercantile; lo spirito sempre occupato da speculazioni è continuamente agitato dalla paura e dalla speranza. L'egoismo, anima del commercio, diventa facilmente invidioso e chiama altre facoltà in suo soccorso. D'altronde tale libertà è assai lontana dalla vera libertà naturale: da ogni parte è premuta e forzata da esigenze opposte ai desideri più legittimi degli individui: è la libertà degli interessi, delle coalizioni, delle combinazioni finanziarie, non dell'uomo, non degli spiriti e dei cuori. Per motivi di denaro le famiglie sono più tiranniche che altrove: solo le ragazze ricche trovano da maritarsi; le altre sono ridotte ad altri modi di soddisfazione, che rovinano il corpo e danneggiano l'anima. La stessa causa favorisce il libertinaggio e quest'ultimo predispone alla follia (26). La libertà mercantile appare allora come l'elemento in cui l'opinione non può mai giungere alla verità, in cui l'immediato è abbandonato necessariamente alla contraddizione, in cui il tempo sfugge al dominio e alla certezza delle stagioni e l'uomo è privato dei propri desideri a causa delle leggi dell'interesse. Insomma la libertà, ben lungi dal rimettere l'uomo in possesso di se stesso, non cessa di allontanarlo sempre più dalla sua essenza e dal suo mondo; essa lo affascina nell'esteriorità assoluta degli altri e del denaro, nell'interiorità irreversibile della passione e del desiderio insoddisfatto. Tra l'uomo e la felicità di un mondo nel quale potrebbe riconoscersi, tra l'uomo e una natura in cui troverebbe la verità, la libertà dello stato mercantile è "milieu": e in questa stessa misura rappresenta un elemento determinante della follia. Nel momento in cui Spurzheim scrive - in piena Santa Alleanza, nel bel mezzo della Restaurazione delle monarchie autoritarie -, il liberalismo è facilmente accusato di tutti i peccati della follia del mondo: E' singolare vedere che il più grande desiderio dell'uomo, la sua libertà personale, ha anch'esso i propri svantaggi (27). Ma, per noi, l'essenziale di una simile analisi non consiste nella critica della libertà, sibbene nell'uso stesso della nozione che designa per Spurzheim l'ambiente innaturale in cui sono secondati, amplificati e moltiplicati i meccanismi psicologici e fisiologici della follia.
2. "La follia, la religione e il tempo". Le credenze religiose preparano una specie di paesaggio immaginario, un ambiente illusorio favorevole a tutte le allucinazioni e a tutti i deliri. Già da molto tempo i medici temevano gli effetti d'una devozione troppo severa o d'una credenza troppo viva. Un soverchio rigore morale, un'eccessiva inquietudine per la salvezza e la vita futura bastano spesso a far cadere nella malinconia. L'"Encyclop,die" non manca di citare casi simili: Le impressioni troppo forti causate da alcuni predicatori troppo spinti, i timori eccessivi ch'essi inculcano per le pene minacciate dalla nostra religione a coloro che infrangono la sua legge, producono stupefacenti rivoluzioni negli spiriti deboli. Si sono viste all'ospedale di Mont,limar numerose donne afflitte da mania e da malinconia in seguito a una missione che c'era stata nella città; erano incessantemente ossessionate da quadri orribili ch'erano stati loro inconsideratamente presentati; non parlavano che di disperazione, di vendetta, di punizione, eccetera, e una di loro non voleva assolutamente prendere alcun rimedio, credendo d'essere all'Inferno e che nulla avrebbe potuto spegnere il fuoco dal quale pretendeva d'essere divorata (28). Pinel resta nella linea dei medici illuminati, proibendo che si

diano libri di pietà ai malinconici per devozione (29), raccomandando perfino la reclusione per quei devoti che si credono ispirati e che cercano incessantemente di fare altri proseliti (30). Ma si tratta ancora piuttosto di critica che di un'analisi positiva: l'oggetto o il tema religioso è sospettato di suscitare il delirio o l'allucinazione a causa del carattere delirante o allucinatorio che gli si attribuisce. Pinel racconta il caso di un'alienata guarita da poco alla quale un libro di pietà ... ricordò che ognuno ha il proprio angelo custode; fin dalla notte seguente, ella si credette circondata da un coro d'angeli e pretese di aver udito una musica celestiale e di aver avuto delle rivelazioni (31). La religione non è ancora considerata, in questo caso, se non un elemento di trasmissione dell'errore. Ma, anche prima di Pinel, c'erano state analisi di uno stile storico ben più rigoroso, nelle quali la religione appariva come un ambiente di soddisfazione o di repressione delle passioni. Nel 1781 un autore tedesco evocava come tempi felici le epoche remote in cui i preti avevano un potere assoluto; allora la disoccupazione non esisteva: ogni istante era scandito dalle cerimonie, dalle pratiche religiose, dai pellegrinaggi, dalle visite ai poveri e ai malati, dalle festività di calendario. Il tempo era così abbandonato a una felicità organizzata, che non lasciava margine alle vuote passioni, al disgusto della vita, alla noia. Qualcuno si sentiva in colpaì Lo si sottometteva a una punizione reale, spesso materiale, che occupava il suo spirito e gli dava la certezza che la colpa era riparata. E quando un confessore trovava quei penitenti ipocondriaci che si confessano troppo sovente, imponeva loro come penitenza una pena severa che diluiva il loro sangue troppo spesso, oppure lunghi pellegrinaggi: Il cambiamento d'aria, la lunghezza del viaggio, l'assenza da casa loro, l'allontanamento dagli oggetti che li contrariavano, la compagnia che istituivano con gli altri pellegrini, il movimento lento ed energico che compivano andando a piedi, avevano su di loro un effetto più grande dei viaggi confortevoli ... che ai nostri giorni hanno sostituito i pellegrinaggi. Infine il carattere sacro del prete conferiva a tutte quelle ingiunzioni un valore assoluto, e nessuno avrebbe pensato di sottrarvisi; di solito il capriccio dei malati rifiuta tutto ciò al medico (32). Secondo Moehsen la religione è la mediazione tra l'uomo e la colpa, tra l'uomo e la punizione: sotto forma di sintesi autoritaria, essa sopprime realmente la colpa effettuando la punizione; se al contrario si rilassa e si conserva nelle forme ideali dei rimorsi di coscienza, della macerazione spirituale, essa conduce direttamente alla follia; soltanto la consistenza dell'ambiente religioso può consentire all'uomo di sfuggire all'alienazione nel delirio smisurato della colpa. Nella pienezza dei suoi riti e delle sue esigenze, essa sottrae all'uomo l'inutile ozio delle sue passioni prima della colpa, e la vana ripetizione dei suoi rimorsi, una volta commessa la colpa; essa organizza tutta la vita umana intorno all'istante che si sta compiendo. Questa vecchia religione dei tempi felici era la festa perpetua del presente ma quando, nell'età moderna, essa si idealizza, suscita intorno al presente un alone temporale, una zona vuota, quella dell'ozio e dei rimorsi, dove il cuore dell'uomo è abbandonato alla propria inquietudine, le passioni consegnano il tempo alla spensieratezza o all'abitudine e la follia può infine spiegarsi liberamente.
3. "La follia, la civiltà e la sensibilità". La civiltà, in generale, costituisce un ambiente favorevole allo sviluppo della follia. Se il progresso delle scienze dissipa l'errore, ha anche come effetto di propagare il gusto e perfino la mania dello studio; la vita d'ufficio, le speculazioni astratte, la continua agitazione dello spirito senza esercizio del corpo possono avere effetti funesti. Tissot spiega che nel corpo umano sono le parti sottomesse a un lavoro frequente che si rinforzano e induriscono per prime; negli operai i muscoli e le fibre del braccio induriscono, dando loro quella forza fisica, quella buona salute di cui godono fino alla vecchiaia; nei letterati indurisce il cervello; spesso diventano incapaci di legare delle idee, ed eccoli destinati alla demenza (33). Più una scienza è astratta o complessa, e più numerosi sono i rischi di follia ch'essa provoca. Una conoscenza che si mantiene vicina all'immediatezza dei sensi esige, secondo Pressavin, poco lavoro da parte del senso

interno e degli organi del cervello e non suscita che una specie di felicità fisiologica. Al contrario una conoscenza troppo spoglia di rapporti sensibili, troppo libera nei riguardi dell'immediato, provoca una tensione del solo cervello che squilibra tutto il corpo; le scienze delle cose i cui rapporti sono difficili ad afferrarsi perch, poco sensibili ai nostri sensi, o perch, tali rapporti troppo numerosi ci costringono a porre una grande applicazione nella loro ricerca, presentano allo spirito un esercizio che stanca molto il senso interno, a causa della continua tensione di quest'organo (34). La conoscenza forma così intorno al sensibile tutto un ambiente di rapporti astratti, nel quale l'uomo rischia di perdere la felicità fisica in cui normalmente si stabilisce il suo rapporto col mondo. Le conoscenze indubbiamente si moltiplicano, ma a caro prezzo. E' poi sicuro che ci siano più sapientiì Una cosa è almeno certa: che ci sono più persone malate (35). L'ambiente della conoscenza cresce più in fretta delle conoscenze stesse.
Ma non è solo la scienza a staccare l'uomo dal sensibile, è la sensibilità stessa: una sensibilità che non è più guidata dai movimenti della natura, ma da tutte le abitudini, da tutte le esigenze della vita sociale. L'uomo moderno, ma ancor più dell'uomo la donna, ha fatto del giorno la notte e della notte il giorno: L'ora in cui le nostre donne si alzano a Parigi non segue che molto da lontano quella segnata dalla natura; le più belle ore del giorno sono trascorse; l'aria più pura è scomparsa; nessuno ne ha approfittato. I vapori, le esalazioni malefiche, attirati dal calore del sole, si levano già nell'atmosfera: ecco l'ora scelta dalla bellezza per alzarsi (36). Questo disordine dei sensi prosegue a teatro, dove si coltivano le illusioni, si suscitano artificialmente le vane passioni e i moti dell'animo più funesti; soprattutto le donne amano tali spettacoli che le infiammano e le esaltano; il loro animo è così fortemente scosso da produrre nei loro nervi un'emozione, in verità passeggera, ma le cui conseguenze sono gravi, in generale; la privazione momentanea dei loro sensi, le lacrime sparse alla rappresentazione delle nostre moderne tragedie sono i minori incidenti che possano derivarne (37). I romanzi formano un ambiente ancora più artificiale e più nocivo per una sensibilità sregolata; la verosimiglianza stessa che i moderni scrittori si sforzano di immettervi e tutta l'arte che usano per imitare la verità non fanno che fornire un prestigio maggiore ai sentimenti violenti e pericolosi ch'essi vogliono destare nelle loro lettrici: Nei primi secoli dell'educazione e della galanteria francese lo spirito meno raffinato delle donne si contentava di fatti e di avvenimenti tanto meravigliosi quanto incredibili; ora esse vogliono fatti verosimili, ma sentimenti così meravigliosi che i loro ne siano totalmente turbati e confusi; esse cercano in seguito, in tutto ciò che le circonda, di realizzare le meraviglie da cui sono incantate; ma tutto sembra loro senza sentimento e senza vita, perch, esse vogliono trovare ciò che non esiste nella natura (38). Il romanzo forma l'ambiente della perversione, per eccellenza, di tutta la sensibilità; esso distacca l'animo da tutto ciò che è immediato e naturale nel sensibile, per trasportarlo in un mondo immaginario di sentimenti tanto più violenti quanto più sono irreali e meno regolati dalle dolci leggi della natura: Tanti autori producono una folla di lettori e una lettura continua produce tutte le malattie nervose; fra tutte le cause che hanno nociuto alla salute delle donne la principale è forse stata la moltiplicazione infinita dei romanzi in questi ultimi cent'anni ... Una ragazza che a dieci anni legge invece di correre, a vent'anni sarà una donna isterica e non una brava madre di famiglia (39).
Lentamente, e in uno stile ancora disperso, il diciottesimo secolo costituisce attorno alla coscienza ch'esso assume della follia e del suo minaccioso aumento tutto un ordine nuovo di concetti. Nel paesaggio della sragione in cui l'aveva confinata il diciassettesimo secolo, la follia nascondeva un significato e un'origine oscuramente morali; il suo segreto l'imparentava con la colpa, e l'animalità che si scopriva in essa non la rendeva, paradossalmente, più innocente. Nella seconda metà del diciottesimo secolo essa non sarà più riconosciuta in ciò che avvicina l'uomo a una decadenza immemorabile, o a un'animalità indefinitamente presente; la si situa al contrario nelle distanze che

l'uomo prende in rapporto a se stesso, al suo mondo, a tutto ciò che si offre davanti a lui nell'immediatezza della natura; la follia diventa possibile in questo "milieu" dove si alterano i rapporti dell'uomo col sensibile, col tempo, con gli altri; essa è possibile per mezzo di tutto ciò che, nella vita e nel divenire dell'uomo, è rottura con l'immediato. Essa non appartiene più alla natura n, alla caduta, ma a una realtà nuova in cui si comincia a presentire la storia e in cui si formano, in un'oscura parentela originaria, l'alienazione dei medici e l'alienazione dei filosofi: due aspetti in cui l'uomo altera la sua verità, ma tra i quali il diciannovesimo secolo, dopo Hegel, distrusse presto ogni traccia di somiglianza.
Questo nuovo modo di percepire la follia attraverso l'azione così determinata delle forze penetranti fu certamente decisivo, altrettanto decisivo, nella storia della follia moderna, che la liberazione spettacolosa degli incatenati di Bicˆtre fatta da Pinel.
La cosa strana e importante a un tempo è anzitutto il valore negativo di questo concetto, allo stadio ancora arcaico della sua evoluzione. Nelle analisi che abbiamo test, rammentato, tali forze non designano la parte della natura che può costituire la cornice di un essere vivente; non designano nemmeno il luogo degli adattamenti, degli influssi reciproci o delle regolazioni; e neppure designano lo spazio in cui l'essere vivente può dispiegare e imporre le sue norme di vita. Se si liberano i significati postivi oscuramente dal pensiero del diciottesimo secolo, l'insieme di tali forze consiste proprio in ciò che nel "cosmos" si oppone alla natura. L'ambiente scompiglia il tempo nel ritorno delle stagioni, nell'alternanza dei giorni e delle notti; altera il sensibile e i suoi calmi echi nell'uomo con le vibrazioni di una sensibilità che non è regolata se non dagli eccessi dell'immaginazione; distacca l'uomo dalle sue soddisfazioni immediate per sottometterlo a leggi d'interesse che gli impediscono di udire la voce del suo desiderio. L'ambiente comincia dove la natura comincia a morire nell'uomo. Non è forse così che già Rousseau mostrava la natura finire e l'ambiente umano instaurarsi nella catastrofe cosmica dei continenti sprofondati (40)ì L'ambiente non è la positività della natura così com'è offerta agli esseri viventi; è, al contrario, la negatività con cui la natura nella propria pienezza viene sottratta all'essere vivente; e in questo ritiro, in questa nonnatura, si sostituisce alla natura qualcosa che è pienezza di artificio, mondo illusorio in cui si annuncia l'anti-"fusis".
Proprio a questo punto la possibilità della follia prende tutta la sua ampiezza. Il diciassettesimo secolo la scopre nella perdita della verità: possibilità tutta negativa, in cui era in questione solo la facoltà di risveglio e di attenzione nell'uomo, che non appartiene alla natura ma alla libertà. La fine del diciottesimo secolo comincia a identificare la possibilità della follia con la costituzione di un "milieu": la follia è la natura perduta, è il sensibile sviato, la snaturalizzazione del desiderio, il tempo privato delle sue misure, l'immediatezza smarrita nell'infinito delle mediazioni. La natura, al contrario, è la follia abolita, il ritorno felice dell'esistenza alla sua più vicina verità: Venite, donne amabili e sensuali, scrive Beauchˆne, fuggite i pericoli dei falsi piaceri, delle passioni focose, dell'inazione e della mollezza; seguite i vostri giovani sposi nelle campagne, nei viaggi; sfidateli alla corsa sull'erba tenera e costellata di fiori; tornate a Parigi per dare alle vostre compagne l'esempio degli esercizi e dei lavori che convengono al vostro sesso; soprattutto, amate ed educate i vostri bambini; imparerete come questo piacere superi tutti gli altri e che si tratta della felicità che la natura vi ha destinato; invecchierete lentamente se la vostra vita sarà pura (41).
L'ambiente ha, dunque, un'importanza press'a poco simmetrica e inversa a quella che un tempo aveva l'animalità. Un tempo esisteva nella sorda presenza della bestia il punto in cui la follia, nella sua rabbia, poteva irrompere nell'uomo; il punto più profondo, il punto estremo dell'esistenza naturale era anche il punto dell'esaltazione della contronatura, dato che la natura umana era nei propri riguardi, e in modo immediato, la propria contronatura. Alla fine del diciottesimo secolo, al

contrario, la tranquillità animale appartiene interamente alla felicità naturale; e sfuggendo alla vita immediata dell'animale, nel momento in cui si forma un ambiente, l'uomo si rende possibile la contronatura e si espone da solo ai pericoli della follia. L'animale non può essere folle, o perlomeno non è l'animalità che provoca in lui la follia (42). Non bisogna dunque stupirsi se i primitivi sono i meno disposti alla follia: In questo senso l'ordine dei lavoratori è molto superiore alla parte del popolo che fornisce gli artigiani; ma disgraziatamente molto inferiore a ciò che era un tempo, quando era soltanto un ordine di lavoratori, e a ciò che sono ancora alcune tribù di selvaggi che ignorano quasi tutti i mali e muoiono esclusivamente di incidenti o di decrepitezza. Si citerà ancora all'inizio del diciannovesimo secolo l'affermazione dell'americano Rush, che non è riuscito a trovare tra gli indiani nemmeno un caso di demenza e ha incontrato tra essi pochissimi maniaci e malinconici (43), o quella di Humboldt, che non ha mai sentito parlare di un solo alienato tra gli indiani selvaggi dell'America meridionale (44). La follia è stata resa possibile dalla repressione di ogni esistenza animale nell'uomo, causata dall'ambiente.
Da allora in poi la follia si trova legata a una certa forma di divenire nell'uomo. Finch, era sentita come minaccia cosmica o come imminenza animale, sonnecchiava intorno all'uomo o nelle notti del suo cuore, dotata di una perenne e immobile presenza; i suoi cicli erano solo un ritorno, i suoi sgorghi erano semplici riapparizioni. Ora la follia ha un punto di partenza temporale - anche se va inteso in un senso puramente mitico -: essa segue un vettore lineare che indica un accrescimento indefinito. Man mano che l'ambiente costituito attorno all'uomo e dall'uomo diviene più spesso e opaco, i rischi della follia aumentano. Il tempo secondo cui si ripartiscono diviene un tempo aperto, un tempo di moltiplicazioni e di crescita. La follia diventa allora l'altro aspetto del progresso: moltiplicando le mediazioni, la civiltà offre incessantemente all'uomo nuove possibilità di alienarsi. Matthey non fa che riassumere il sentimento generale degli uomini del diciottesimo secolo, quando scrive, all'epoca della Restaurazione: Le più profonde miserie dell'uomo sociale e i suoi numerosi godimenti, i suoi pensieri sublimi e il suo abbrutimento, nascono dall'eccellenza stessa della sua natura, dalla sua perfettibilità e dallo sviluppo eccessivo delle sue facoltà fisiche e morali. La moltitudine dei suoi bisogni, dei suoi desideri, delle sue passioni, tutto ciò è il risultato della civiltà, fonte di vizi e virtù, di mali e beni. Dal cuore delle delizie e dell'opulenza delle città s'alzano i gemiti della miseria, le grida della disperazione e del furore. Bicˆtre e Bedlam attestano tale verità (45). Indubbiamente questa semplice dialettica del bene e del male, del progresso e della decadenza, della ragione e della sragione è familiare al diciottesimo secolo. Ma la sua importanza è stata decisiva nella storia della follia: essa ha rovesciato la prospettiva temporale in cui la follia era di solito considerata; l'ha posta nello scorrere indefinito di un tempo la cui origine era fissa e il cui punto d'arrivo sempre più lontano; ha introdotto la follia a una durata irreversibile, rompendo i suoi cicli cosmici e strappandola all'incanto della colpa passata; essa faceva presagire l'invasione del mondo da parte della follia, non più nella forma apocalittica del trionfo dell'Insensato, come nel quindicesimo secolo, ma nella forma continua, pericolosa, progressiva, mai fissata in nessun aspetto conclusivo, ringiovanendo con lo stesso invecchiamento del mondo. Già prima della Rivoluzione era stata inventata una delle grandi ossessioni del diciannovesimo secolo, e già le si era dato un nome; veniva chiamata degenerazione.
E' certo uno dei temi più tradizionali della cultura grecolatina questa idea dei figli che non hanno più il valore dei padri, e questa nostalgia di un'antica saggezza i cui segreti si perdono nella follia dei contemporanei. Ma si trattava ancora di un'idea morale, che aveva solo un sostegno critico; non era una percezione, bensì un rifiuto della storia. Nel diciottesimo secolo, al contrario, questa vuota durata della decadenza comincia a ricevere un contenuto concreto: non si degenera più seguendo la china di un abbandono morale, ma obbedendo alle linee di forza di un ambiente umano o alle leggi

di un'eredità fisica. L'uomo degenera dunque non più per aver dimenticato il tempo, preso come memoria dell'immemorabile; ma, al contrario, perch, in lui il tempo si appesantisce, diviene più urgente e più presente, come una specie di memoria materiale dei corpi, che totalizza il passato e distacca l'esistenza dalla sua immediatezza naturale: I figli risentono dei mali dei padri; i nostri bisnonni hanno cominciato ad allontanarsi un poco dal genere di vita più salutare; i nostri nonni sono nati un poco più deboli, sono stati educati più mollemente, hanno avuto bambini ancora più deboli di loro, e noi, quarta generazione, non conosciamo più la forza e la salute nei vecchi ottuagenari che per sentito dire (46). In quello che Tissot chiama degenerazione c'è ancora poco di ciò che il diciannovesimo secolo chiamerà degenerescenza; essa ancora non comporta nessun carattere di specie, nessuna tendenza a un ritorno fatale alle forme rudimentali della vita e dell'organizzazione (47); nessuna speranza è ancora affidata all'individuo rigeneratore (48). E tuttavia Morel, nel suo "Trait, de la d,g,n,rescence", prenderà l'avvio dall'insegnamento che il diciottesimo secolo gli ha trasmesso; per lui, come già per Tissot, l'uomo degenera a partire da un tipo primitivo (49); e questo avviene non per effetto di una degradazione spontanea, di una pesantezza della materia vivente, ma probabilmente sotto l'influsso delle istituzioni sociali in disaccordo con la natura, oppure in seguito a una depravazione della natura morale (50).
Da Tissot a Morel si ripete una stessa lezione, che attribuisce all'ambiente umano un potere di alienazione nel quale non bisogna vedere altro che la memoria di tutto ciò che, in esso, mediatizza la natura. La follia e tutte le sue potenze che le età moltiplicano non risiedono nell'uomo stesso, ma nell'ambiente umano. Siamo esattamente nel punto in cui sono ancora confusi un tema filosofico hegeliano (l'alienazione è nel movimento delle mediazioni) e il tema biologico formulato da Bichat in questi termini: Tutto ciò che circonda gli esseri viventi tende a distruggerli. La morte dell'individuo è all'esterno di lui stesso, come la sua follia, come la sua alienazione; l'uomo perde la propria verità nell'esteriorità e nella pesante memoria delle cose. E come ritrovarla se non in un'altra memoriaì Memoria che non può essere che la riconciliazione nell'interiorità del sapere, o l'immersione totale e la rottura verso l'assoluto del tempo, verso l'immediata giovinezza della barbarie: O una condotta ragionevole che non è possibile sperare, o alcuni secoli di barbarie che non si osa neppure desiderare (51).
In questa riflessione sulla follia (52), e in questa elaborazione ancora oscura del concetto di ambiente, il diciottesimo secolo anticipava stranamente i temi essenziali della riflessione sull'uomo che sarebbero stati trattati nell'età seguente; e proponeva, in una luce incerta, ai confini della medicina e della filosofia, della psicologia e della storia, con un'ingenuità di cui tutta l'inquietudine del diciannovesimo secolo e del nostro non è riuscita a dissipare gli equivoci, un rudimentale concetto di alienazione, che consente di definire l'ambiente umano come la negatività dell'uomo e di riconoscere in esso l'"a priori" concreto di ogni possibile pazzia. La follia è così sistemata vicinissimo e lontanissimo dall'uomo: qui dov'egli abita, ma anche là dov'egli si perde, nella strana patria dove la sua residenza è anche ciò che l'abolisce, la pienezza assoluta della sua verità e l'incessante lavoro del suo non-essere.

A questo punto la follia entra in un nuovo ciclo. Essa è ora distaccata dalla sragione, che resterà a lungo, come stretta esperienza poetica o filosofica ripetuta da Sade a H"lderlin, a Nerval e a Nietzsche, la pura immersione in un linguaggio che abolisce la storia e fa scintillare, sulla superficie più precaria del sensibile, l'imminenza di una verità immemorabile. La follia, per il diciannovesimo secolo, avrà un significato diverso: sarà, per sua natura, e in tutto ciò che l'oppone alla natura, molto vicina alla storia.
E' facile aver l'impressione che la concezione positivistica della follia sia fisiologica, naturalistica e

antistorica (53), e che siano occorse la psicanalisi, la sociologia e perfino la psicologia delle culture per chiarire il legame che la patologia della storia poteva avere segretamente con la storia. In realtà, era una cosa chiaramente stabilita alla fine del diciottesimo secolo: la follia, fin da quell'epoca, era iscritta nel destino temporale dell'uomo; era perfino la conseguenza e il compenso del fatto che l'uomo, in contrapposizione all'animale, avesse una storia. Chi ha scritto, in una straordinaria ambiguità di senso, che la storia della follia è la contropartita della storia della ragione non aveva letto ne Janet n, Freud n, Brunschvicg; era un contemporaneo di Claude Bernard, e poneva come equazione evidente: Tale epoca, tale insanità di spirito (54). Indubbiamente nessuna epoca avrà una coscienza più acuta, della relatività storica della follia, dei primi anni del diciannovesimo secolo: Quanti punti di contatto ha, sotto questo aspetto, la medicina con la storia della specie umana!, diceva Pinel (55). E si rallegrava di aver avuto l'occasione di studiare le malattie dello spirito in un periodo così favorevole come la Rivoluzione, propizio fra tutti a quelle passioni veementi che sono l'origine più comune dell'alienazione; per osservarne gli effetti, quale epoca più favorevole delle tempeste di una rivoluzione, sempre adatta a esaltare al più alto grado le passioni umane o piuttosto la mania sotto tutte le sue forme (56)ì. La medicina francese cercherà a lungo le tracce del '93 nelle generazioni seguenti, come se le violenze e la follia della storia si fossero deposte nel tempo silenzioso dell'eredità: Nessun dubbio che, durante la Rivoluzione, il Terrore sia stato funesto a qualche individuo, e già nel seno materno ... Gli individui predisposti così alla follia appartengono alle province che sono state più a lungo in preda agli orrori della guerra (57). La nozione della follia come esiste nel diciannovesimo secolo si è formata all'interno di una coscienza storica, e in due modi: anzitutto perch, la follia nella sua accelerazione costante rappresenta come una derivazione della storia; poi perch, le sue forme sono determinate dagli aspetti stessi del divenire. Relativa rispetto al tempo ed essenziale rispetto alla temporalità dell'uomo, così ci appare la follia com'è allora riconosciuta o almeno sentita, molto più profondamente storica, in fondo, di quanto non lo sia per noi.
E tuttavia tale relazione con la storia sarà dimenticata in fretta: Freud, con fatica e in modo che forse non è radicale, sarà obbligato a liberarla dall'evoluzionismo. Il fatto è che nel corso del diciannovesimo secolo essa ondeggerà in una concezione a un tempo sociale e morale da cui si è trovata interamente tradita. La follia non sarà più sentita come la contropartita della storia, ma come il rovescio della società. Nell'opera stessa di Morel si afferra nel modo più chiaro questo rovesciamento dell'analisi storica in critica sociale, che scaccia la follia dal movimento della storia per farne un ostacolo al suo sviluppo felice e alle sue promesse di riconciliazione. Per lui la miseria (mentre nel diciottesimo secolo era la ricchezza, era il progresso) è l'ambiente più favorevole alla propagazione della follia: professioni pericolose o insalubri, abitazioni in centri troppo popolosi o malsani, intossicazioni varie; se si aggiungono ora a queste cattive condizioni generali l'influenza profondamente demoralizzatrice esercitata dalla miseria, la scarsa istruzione, la mancanza di previdenza, l'abuso di bevande alcoliche, gli eccessi venerei, l'insufficiente nutrimento, si avrà un'idea delle circostanze complesse che tendono a modificare in modo sfavorevole i temperamenti della classe povera (58). Così la follia sfugge alla storicità del divenire umano, per assumere il suo significato in una morale sociale: essa diviene lo stigma di una classe che ha abbandonato le forme dell'etica borghese; e nel momento stesso in cui il concetto filosofico di alienazione acquista un significato storico per mezzo dell'analisi economica del lavoro, il concetto medico e psicologico di alienazione si libera totalmente della storia per diventare critica morale in nome della salute compromessa della specie. In breve, la paura della follia, che per il diciottesimo secolo era il timore delle conseguenze del suo divenire, si trasforma a poco a poco nel diciannovesimo secolo, al punto di diventare l'ossessione davanti alle contraddizioni che sole possono tuttavia assicurare il

mantenimento delle sue strutture; la follia è diventata la paradossale condizione della durata dell'ordine borghese, del quale costituisce tuttavia dall'esterno la minaccia più immediata. La si percepisce dunque a un tempo come indispensabile degenerescenza - poich, è la condizione dell'eternità della ragione borghese - e come oblio contingente, accidentale, dei principi della morale e della religione. Così si assopirà, verso la metà del diciannovesimo secolo, quella coscienza storica della follia, ch'era stata tanto a lungo tenuta sveglia nell'età del positivismo militante.
Tale passaggio attraverso la storia, per quanto fosse precario e dimenticato, fu nondimeno decisivo per l'esperienza della follia così com'è stata fatta nel diciannovesimo secolo. L'uomo vi instaura un nuovo rapporto verso la follia, più immediato in un certo senso, e anche più esterno. Nell'esperienza classica l'uomo comunicava con la follia per mezzo dell'errore, cioŠ la coscienza della follia implicava necessariamente un'esperienza della verità. La follia era l'errore per eccellenza, la perdita assoluta della verità. Alla fine del diciottesimo secolo si vedono profilarsi le linee generali di una nuova esperienza, nella quale l'uomo nella follia non perde la verità ma la propria verità; non sono più le leggi del mondo che gli sfuggono, ma egli stesso che sfugge alle leggi della propria essenza. Tissot rievoca questo sviluppo della follia alla fine del diciottesimo secolo come un oblio dell'uomo di ciò che fa la sua più immediata verità; gli uomini sono ricorsi a piaceri fittizi, molti dei quali non sono che modo d'essere singolare, opposto alle usanze naturali e la cui stranezza ne costituisce tutto il merito ... Da qui deriva certamente il lusso, che non è se non un corredo formato da una quantità di cose superflue ... Questo stato è quello di un ipocondriaco al quale occorrono un gran numero di rimedi per contentarsi e che resta pur sempre infelice (59). Nella follia l'uomo è separato dalla propria verità ed esiliato nell'immediata presenza di un ambiente in cui egli stesso si perde. Quando l'uomo classico perdeva la verità era rigettato verso l'esistenza immediata in cui la sua animalità s'inferociva, mentre appariva la primitiva decadenza che lo mostrava originariamente colpevole. Se si parlerà ora di un uomo pazzo, si designerà chi ha lasciato la terra della "propria" verità immediata e si è egli stesso perduto.

3.
LA NUOVA SEPARAZIONE.

Nel corso del diciottesimo secolo qualcosa si è mosso per quel che riguarda la follia. C'è stata anzitutto questa paura, che sembra riallacciare la sragione alle vecchie ossessioni e restituirle una presenza che l'internamento era riuscito, o quasi, a dissimulare. Ma c'è di più: proprio dove la follia era stata messa a riposo, nello spazio omogeneo della sragione, si compie un lento lavorio, molto oscuro, appena formulato, del quale si percepiscono solo gli effetti superficiali; una profonda spinta lascia riapparire la follia, che tende così a isolarsi e a definirsi per se stessa. La nuova paura del diciottesimo secolo non è una vana ossessione: la follia sta di nuovo affiorando, in una presenza confusa, ma che rimette in causa anche l'astrazione dell'internamento.

Non si smette di ripetere che la follia aumenta. E' difficile stabilire con esattezza se il numero dei folli si è realmente accresciuto durante il diciottesimo secolo in proporzione maggiore dell'aumento della popolazione. Di questo numero possiamo renderci conto soltanto a partire dalle cifre dell'internamento, che non sono necessariamente significative: sia perch, la motivazione dell'internamento resta spesso oscura, sia perch, il numero di coloro che vengono riconosciuti come folli, ma che si rinuncia a internare, diventa sempre più grande. Alcuni dati numerici sono tuttavia sicuri.

A considerare le cose in modo globale e confrontando le cifre della fine del diciassettesimo secolo con quelle dell'inizio della Rivoluzione, si nota un aumento massiccio. La SalpˆtriŠre contava tremilacinquantanove persone nel 1690; cent'anni dopo, ve ne sono più del doppio, seimilasettecentoquattro, secondo il censimento fatto da La Rochefoucauld-Liancourt per il rapporto al Comitato di mendicità (1). Per Bicˆtre si hanno le medesime proporzioni: poco meno di duemila internati nel diciassettesimo secolo, tremilaottocentosettantaquattro al momento della Rivoluzione (2).
In certe case religiose l'aumento è ancora più considerevole; quando i FrŠres Saint-Jean de Dieu aprono la casa d'internamento della Charit, a Senlis, nel 1665, hanno previsto quattro posti; nel 1780 ve ne sono novantuno, sessantasette dei quali sono effettivamente occupati (3); a Chƒteau-Thierry, che prima aveva pochi posti, nel 1783 vi sono trenta detenuti (4). Ma, per poter essere bene interpretate, queste cifre devono essere seguite in tutta la curva della loro evoluzione. Bisogna tener conto di tutto il periodo d'installazione e di sistemazione dell'internamento, che va press'a poco dal 1680 al 1720, e durante il quale l'accrescimento è molto rapido, assai più di quello della popolazione. Ma se si considerano soltanto i settant'anni che precedono la Rivoluzione, le cifre diventano straordinariamente stabili; il che è ancora più paradossale per il fatto che la curva di sviluppo demografico sale in modo sensibile nello stesso periodo. Sembra perfino che il numero degli internamenti raggiunga lentamente un massimo che si situa intorno agli anni 1770, poi che decresca negli anni che precedono immediatamente la Rivoluzione. Quattromilacinquantadue internati a Bicˆtre il primo gennaio 1770; quattromiladuecentosettantasette il primo gennaio 1772; tremilanovecentotrentotto nel 1774; tremilaseicentosessantotto nel 1776; e quando l'economo Tristan chiude i conti il 9 aprile 1779, non ve ne sono ormai che tremilacinquecentodiciotto (5). A Saint-Lazare, dove nel 1733 si potevano calcolare sessantadue detenuti, nel 1736 settantadue, il massimo è raggiunto nel 1776 con settantasette persone; ma il 29 ottobre 1788 ve ne sono soltanto quaranta. Alla vigilia della Rivoluzione Chƒteau-Thierry non conta che venticinque detenuti.
Queste fluttuazioni bastano a mostrare che il regime dell'internamento non segue fedelmente la curva demografica. Certamente altri influssi hanno giocato: la miseria, il rigore della repressione, negli ultimi anni del regno di Luigi Quindicesimo, hanno gonfiato le cifre; in compenso una certa ripresa economica, la guerra d'America, le restrizioni apportate da Breteuil alle "Lettres de cacet" e alle pratiche dell'internamento hanno diminuito tutta questa popolazione degli asili. Nella misura in cui è possibile determinarla senza troppi pericoli d'errore, sembra che la cifra dei folli segua una curva molto particolare, che non è quella della demografia e neppure del tutto quella dell'internamento. Nei primi anni della Salpˆtri Šre, se si sommano le donne rinchiuse nei quartieri della Magdeleine, di Saint-LevŠze, di Saint-Hilaire, di Sainte-Catherine, di Sainte-Elizabeth, così come nelle segrete, si ottiene la cifra di quattrocentosettantanove persone, delle quali si può dire grosso modo che sono ritenute alienate (6).
Quando, nel 1787, Tenon svolge un'inchiesta, trova seicento folli, e La Rochefoucauld-Liancourt cinquecentocinquanta. A Bicˆtre il movimento è press'a poco uguale; nel 1726 vi sono centotrentadue folli; nel 1789 vi si trovano rinchiusi a Saint-Prix, il quartiere riservato ai folli, centottantasette uomini (7). Il massimo viene raggiunto nel 1788: centodieci ingressi di insensati nel 1784, centoventisette nel 1786, centocinquantuno nel 1788; poi, per gli anni seguenti, centotrentadue, centotr,, novantadue. Notiamo dunque una crescita abbastanza lenta del numero dei folli - almeno degli internati riconosciuti e catalogati come tali - lungo tutto il diciottesimo secolo, un passaggio al massimo negli anni 1785-1788, poi una caduta brusca a partire dall'inizio della Rivoluzione.
Lo sviluppo di questa curva è abbastanza strano. Non soltanto non segue esattamente l'evoluzione

degli internamenti n, l'accrescimento della popolazione, ma non sembra neppure rispondere alla rapida crescita dello spavento suscitata nel diciottesimo secolo da tutte le forme di follia e di sragione. Indubbiamente non bisogna valutare tali cifre come dati isolati; è probabile che la coscienza di un accrescimento della follia non fosse legata all'intensità delle misure di internamento, ma dipendesse piuttosto dal numero di folli che non erano rinchiusi e che un miscuglio di sollecitudine e di negligenza lasciava circolare liberamente: la scoperta dei vapori, dei mali di nervi, l'importanza assunta dalle affezioni isteriche e ipocondriache hanno contribuito a questa paura più dell'internamento stesso. Ma ciò che ha pesato su quelle cifre, e diminuito, fatte le debite proporzioni, il numero dei folli rinchiusi negli antichi asili, è l'apertura, a metà del diciottesimo secolo, di tutta una serie di case destinate ad accogliere esclusivamente gli insensati.
Si tratta di un fenomeno quasi altrettanto improvviso quanto il grande Internamento del diciassettesimo secolo, ma che, ancor più di quello, è passato inosservato. Il suo significato è tuttavia essenziale. Già nel 1695 era stato aperto a Aix un ospedale per insensati, a condizione che fossero violenti e pericolosi; e ciò indicava abbastanza il carattere ancora puramente repressivo di quella istituzione (8). Ma nel diciottesimo secolo l'internamento in case strettamente riservate ai folli comincia a praticarsi regolarmente. I frati di Picpus ne hanno una di questo tipo a Fontaine, nella campagna di Lione, gli Osservanti a Manosque, le Figlie della Provvidenza a Saumur (9). A Parigi sono state aperte una ventina di queste case, e quasi tutte nella seconda metà del diciottesimo secolo; alcune sono abbastanza importanti, come la famosa pensione Belhomme, che può ospitare trentatr, persone, tante quante la casa Bouquelon; la pensione Sainte-Colombe ospita ventotto detenuti, la pensione Laignel ventinove; le pensioni Douai e du Guerrois una ventina. Le Petites-Maisons tendono a diventare l'ospedale dei folli per eccellenza; accade spesso che Bicˆtre o la Salpˆtrišre cerchino di sbarazzarsene, pensando che le Petites-Maisons siano per loro più convenienti. Questo è un dato del tutto nuovo rispetto al diciassettesimo secolo. Un buon numero di folli che, cinquant'anni prima, sarebbero stati rinchiusi nelle grandi case d'internamento trovano ora una terra di asilo che appartiene proprio a loro. Questo può spiegare in parte perch, il loro numero è aumentato in proporzione così debole, a giudicare dai soli edifici nei quali si trovavano già nel diciassettesimo secolo. Ma il fenomeno è importante per i nuovi significati che comporta.
Attraverso tutta l'Europa si può osservare la stessa cosa. Improvvisamente si ricomincia a praticare il vecchio internamento dei folli già adottato al tempo della "Renaissance"; nel 1728, per esempio, il vecchio Dollhaus di Francoforte è rimesso in funzione (10). D'altronde in Germania appaiono numerose case private; a Rockwinckel vicino a Brema, si apre nel 1754 una pensione gestita da un olandese; poi, nel 1784, è la volta della fondazione dell'Irrenhaus di Brieg nello Schleswig, che può contenere cinquanta alienati; nel 1791, ecco l'Irrenanstalt di Saint-Georges a Bayreuth. Dove non si fabbricano ospedali separati per i folli, li si ospita a parte in quelli già esistenti; a Wìrzburg il principe-vescovo di Sch”nborn decreta nel maggio 1743 che i soggetti "delirantes et simul furiosi" siano internati in un quartiere speciale dell'ospedale Julius, mentre i "placidi delirantes et non furiosi" resteranno nelle case di internamento dei distretti (11). In Inghilterra sorgono successivamente il Manchester e il Liverpool Lunatic Hospital, mentre si apre il Lunatic Ward of Guy's Hospital (12); poi, nel 1777, il famoso ospedale di York, contro il quale Tuke e i suoi Quakers entreranno in lotta, non per il fatto che rappresenti il residuo di un passato che si vorrebbe dimenticare, ma perch,, al contrario, come fondazione tutta recente, manifesta meglio degli altri una certa coscienza che si prende della follia e lo statuto che le si attribuisce.
fra tutte queste fondazioni la più importante è, evidentemente, il Saint Luke Hospital. Si era cominciato a ricostruirlo nel 1782, e era prevista una capienza di duecentoventi persone; quando Tenon lo visitò, cinque anni dopo, non era ancora terminato, ospitava centotrenta alienati; per

esservi accolto bisogna esser povero, maniaco, e occorre che la malattia non risalga a più di un anno e che non si sia stato curato in un altro ospedale per pazzi. Non vengono ammessi imbecilli, n, malati colpiti da convulsioni, n, sifilitici, n, dissipati, n, donne incinte, n, vaiolosi Se una di queste malattie si manifesta, il soggetto è immediatamente mandato via (13).
Si è tentati di avvicinare queste nuove fondazioni a tutto l'insieme delle teorie riformatrici che condurranno, con l'opera di Tuke, di Pinel e di Reil, alla costituzione dei grandi asili del diciannovesimo secolo. In pratica, una semplicissima ragione cronologica impedisce di situare tali ospedali del diciottesimo secolo nell'ambito del movimento di riforma. I principali testi che chiedono per i folli uno statuto medico o almeno un trattamento migliore precedono di pochissimo la Rivoluzione: l'istruzione di Doublet e di Colombier data solo dal 1785; Tenon redige nel 1787 il progetto di un ospedale per i malati di mente. La realtà delle istituzioni ha preceduto ampiamente tutto lo sforzo teorico inteso a considerare i folli internati come dei malati da curare. D'altronde i nuovi ospedali che stanno per aprirsi non sono molto diversi, nella loro struttura, da quelli che li hanno preceduti di un secolo. Le condizioni giuridiche dell'internamento non sono mutate; e, pur essendo in special modo destinati agli insensati, gli ospedali nuovi non lasciano molto posto in più alla medicina. Saint Luke non è un progresso rispetto a Bethl,em; la durata della cura è fissata per statuto a un anno; se in questo lasso di tempo non è stato ottenuto nessun risultato soddisfacente, si mandano via i soggetti; ma questa stessa cura è molto vaga: Si cura secondo le indicazioni che si presentano e che sono le più facili a essere comprese; si ristabiliscono le evacuazioni soppresse e si mantiene meticolosamente libero il ventre; si trasferiscono gli alienati all'infermeria se sono malati (14). Le altre case or ora citate non hanno un carattere più medico di Saint Luke; in particolare, nessuna delle venti pensioni private esistenti a Parigi ammette la presenza e neppure le visite di un medico.
L'essenziale del movimento che si sta compiendo nella seconda metà del diciottesimo secolo non consiste dunque nella riforma delle istituzioni o nel rinnovamento del loro spirito, ma in questo avvenimento spontaneo che determina e isola asili destinati in particolar modo ai folli. La follia non ha rotto il cerchio dell'internamento, ma si sposta e lentamente si distanzia. Si direbbe trattarsi di una nuova esclusione all'interno della vecchia, come se fosse stato necessario questo nuovo esilio perch, la follia trovasse infine il proprio posto, una patria che le sia congeniale: spostamento appena percettibile, inquantoch, il nuovo internamento resta fedele allo stile dell'antico, ma che indica che si sta svolgendo qualcosa di essenziale, qualcosa che isola la follia e comincia a renderla autonoma nei confronti della sragione, alla quale si trovava confusamente mescolata.
Qual è la natura di questa patria che cambia ed è pur sempre la stessaì E' perch, si ha paura dei folli, che li si disloca e si comincia a isolarliì O è al contrario perch, assumono un aspetto indipendente e occupano un posto autonomo, che si comincia a temerliì In altre parole, si tratta della resurrezione delle vecchie fobie - conservate, malgrado l'internamento, nella memoria dell'Occidente -, che autorizza la riapparizione dei "Narrtìrmer" e quasi una nuova partenza della Nave dei Folliì O in ciò è già possibile riconoscere la nascita di nuove strutture e la fisionomia dei grandi asili del diciannovesimo secoloì
Si rischierebbe di falsare il problema, a porlo in questi termini di causalità. Ciò che sposta lentamente la follia lungo il diciottesimo secolo non è propriamente n, quello che resta n, quello che sta per sopraggiungere, ma l'uno e l'altro indifferentemente, in un'esperienza che si costituisce un passato e che progetta il suo avvenire. Per comprendere questi rapporti temporali e ridurre il loro prestigio, è importante sapere in che modo la follia fosse percepita in quell'epoca, prima di ogni conoscenza e di ogni formulazione da parte del sapere. La paura davanti alla follia e l'isolamento verso cui la si trascina designano entrambi una regione abbastanza oscura nella quale la follia è

sentita in modo primitivo - riconosciuta prima d'essere conosciuta - e dove si trama ciò che può esservi di storico nella sua mobile verità.
Sotto la coercizione dell'internamento la sragione, nel diciottesimo secolo, non cessa di semplificarsi, di perdere i suoi segni particolari in una monotonia indecisa. A poco a poco i volti singoli sotto i quali la si internava divengono più difficilmente riconoscibili, e si confondono nella comprensione generale del libertinaggio. Vengono rinchiusi come libertini tutti coloro che non sono sottratti come folli. Solo l'opera di Sade, alla fine del secolo e nel momento in cui si disfa il mondo dell'internamento, riuscirà a districare questa confusa unità: partendo da un libertinaggio ridotto al denominatore dell'apparenza sessuale più flagrante, egli si riallaccerà a tutte le potenze della sragione, ritroverà la profondità le profanazioni e lascerà salire in lui tutte le voci del mondo in cui si abolisce la natura. Ma quest'opera stessa, nel discorso ch'essa prosegue indefinitamente, non è forse la manifestazione dell'essenziale uniformità in cui la sragione si mostra alla fine del diciottesimo secoloì Uniformità delle variazioni sessuali, delle quali, bisogna ammettere il ricominciamento incessante, come in una preghiera sempre rinnovata, e che servono da invocazione alla lontana sragione. Mentre la sragione si assorbe così nell'indifferenziato e non conserva altro che un oscuro potere di incanto, la follia, al contrario, tende a specificarsi, nella misura stessa in cui la sragione si ritira e si disfa nella continuità. La sragione diviene sempre più un semplice potere di incanto; la follia, viceversa, si istalla come oggetto di percezione.
Il 15 luglio 1721, quando i commissari del parlamento fanno visita a Saint-Lazare, si segnala loro la presenza di ventitr, alienati, di quattro deboli di spirito, d'un violento e d'un furioso, senza contare coloro che sono indicati come corrigendi. Dodici anni dopo, in occasione di un'altra visita, nel luglio 1733, il numero dei folli non è considerevolmente aumentato; ma il mondo della follia ha stranamente proliferato; lasciamo da parte menzioni come libertinaggio, cattiva condotta, nessuna religione, non vuole andare a messa; si tratta degli aspetti sempre più confusi della sragione. Tenendo conto delle sole forme della follia considerate tali, si rilevano dodici insensati, sei deboli di spirito, due alienati, due imbecilli, un rimbambito, due furiosi; si trovano anche cinque casi di sregolatezza e uno di disordine; infine si segnala un detenuto che ha sentimenti straordinari. Sono bastati dodici anni perch, le tre o quattro categorie tra le quali si ripartivano facilmente gli insensati (alienazione, debolezza di spirito, violenza o furore) si rivelino insufficienti a coprire l'intero dominio della follia; le forme si moltiplicano, i volti si sdoppiano; si distinguono gli imbecilli, i deboli di spirito, i vecchi rimbambiti; non si fa più confusione tra disordine, sregolatezza e sentimenti straordinari; si lascia perfino sorgere tra alienati e insensati una differenza che resta molto enigmatica.
La sensibilità verso la follia, un tempo uniforme, si è aperta improvvisamente, liberando una nuova attenzione verso tutto ciò che fino allora si era dissimulato nella monotonia dell'insensato. I folli non sono più coloro di cui si scorge subito la differenza globale e confusa con gli altri; essi diventano diversi tra loro e l'uno dall'altro, mal nascondendo, sotto la sragione che li avvolge, il segreto di specie paradossali. Comunque, l'ingresso della diversità nell'uguaglianza della follia è significativo; la ragione cessa a questo punto di situarsi nei rapporti con la sragione in un'esteriorità che consente solo di denunciarla; essa comincia a introdursi nell'altra sotto questa forma ridotta all'estremo, e purtuttavia decisiva, della non-rassomiglianza. Precedentemente la sragione era per la ragione differenza assoluta, ma differenza livellata in se stessa da un'identità ricominciata di continuo. Ma ecco che ora cominciano a sorgere i volti multipli della follia, formando un territorio in cui la ragione può ritrovarsi, e quasi riconoscersi. Verrà il giorno in cui, in queste differenze classificate e oggettivamente analizzate, la ragione potrà appropriarsi il dominio più visibile della sragione; per lungo tempo la ragione medica non dominerà la follia se non nell'analisi astratta di tali

differenze (15).
Questa evoluzione è perfettamente misurabile, così come si può assegnarle con esattezza un momento preciso: tre o quattro categorie sono isolate sui registri di Saint-Lazare nel 1721, quattordici nel 1728, sedici nel 1733. Proprio nel 1733 Boissier de Sauvages pubblica le sue "Nouvelles classes", moltiplicando il vecchio mondo delle malattie dello spirito e aggiungendo alle quattro o cinque specie definite comunemente all'epoca di Willis o di Boerhaave la lunga serie di tutte le vesanie. Un tale incontro non è certo dovuto al caso; e tuttavia tra le specificazioni proposte da Sauvages e le categorie indicate sui registri di Charenton o di Saint-Lazare non c'è praticamente nessun punto in comune. A parte alcuni termini come demenza o imbecillità, nessuna nuova categoria dell'internamento ricupera, neppure approssimativamente, quelle descritte nelle nosologie del diciottesimo secolo. I due fenomeni sono simultanei, ma hanno natura e probabilmente significato diversi: come se l'analisi nosologica, seguendo un filo concettuale o una concatenazione causale, non avesse parlato se non della ragione e per la ragione, e non avesse determinato in nulla ciò che la follia può dire di se stessa una volta situata nello spazio dell'internamento.
All'origine tali formulazioni sono estremamente, semplici. Lo si è visto: tre o quattro categorie, il territorio indifferenziato dell'alienazione e gli aspetti più precisi del furore e dell'imbecillità; tutto il resto non è mai caratterizzato se non dagli indici di un pittoresco morale o dall'assurdità degli errori proferiti (16). Quanto alle categorie del furore e dell'imbecillità, sembra che, dopo essere state a lungo smarrite nelle caratterizzazioni individuali, vengano assumendo a poco a poco un valore generale, precostituendo due poli tra i quali tende a ripartirsi tutto il dominio dell'alienazione. Nel 1704, ad esempio, si può leggere sui registri di Charenton una .. menzione come la seguente, a proposito di un certo Claudio Barbin: Mi è sembrato più stravagante dell'anno scorso ... tuttavia sembra che il suo spirito ondeggi ancora tra il furore e l'imbecillità (17). Nel furore ci sono tutte le violenze esercitate sugli altri, tutte le minacce di morte, e la rabbia che giunge perfino a rivolgersi contro se stessa: a proposito di una certa Gohart, D'Argenson annota: La sua follia ... giunge spesso fino al furore, e ... secondo le apparenze la condurrà o a disfarsi del marito o a uccidersi lei stessa alla prima occasione (18). Anche l'imbecillità comporta pericoli mortali, ma sotto un'altra forma: l'imbecille non può assicurare la propria esistenza n, risponderne; egli è abbandonato passivamente alla morte: che non è più violenza, ma pura e semplice incapacità a sussistere con le proprie forze (il rifiuto di nutrirsi è considerato il sintomo più evidente di imbecillità). La follia si colloca e oscilla fra questi due punti culminanti. La classificazione esiste solo in rapporto a questa doppia necessità. L'internamento distingue innanzi tutto nella follia i pericoli di morte ch'essa comporta: è la morte che opera la separazione, non la ragione, n, la natura; tutto il resto è ancora il grande formicolio individuale delle colpe e dei difetti. E' il primo sforzo verso un'organizzazione del mondo asilare della follia, il cui prestigio resterà abbastanza grande fino alla fine del diciottesimo secolo perch, Tenon l'ammetta ancora come interamente valida, nella misura in cui detta gli imperativi della coercizione: I pazzi si distinguono in imbecilli e in furiosi; gli uni e gli altri richiedono una sorveglianza continua (19).
Ma a partire da tale organizzazione rudimentale, in cui solamente il rischio di morte può scongiurare il pittoresco individuale, nuove coerenze si costituiranno lentamente, consentendo a poco a poco ciò che si potrebbe chiamare una "percezione asilare" della follia. Appaiono nuove qualità, che non segnalano soltanto dei rischi e non si conformano alla morte. E' evidentemente assai difficile seguire nelle sue tortuosità l'insieme di questo lavoro, che quasi soltanto le notizie, sempre molto brevi, dei registri d'internamento segnalano. Ma anche da questi testi appare chiaro che la follia comincia a parlare un linguaggio che non si riferisce più alla morte e alla vita, bensì a essa stessa: al suo significato e al suo non-significato. In questa direzione si può indubbiamente

comprendere la distinzione così frequente nel diciottesimo secolo, e così oscura per noi, di insensati e alienati. Fino all'inizio del secolo i due concetti sono tra loro in rapporto simmetrico e inverso; talvolta con insensati si designano i deliranti nel gruppo generale dei folli o degli alienati; talvolta con alienati si designano coloro che hanno perduto ogni forma e ogni traccia di ragione tra gli insensati, i quali, in un modo generale e meno preciso, hanno la testa in disordine o lo spirito turbato. Ma a poco a poco, nel corso del diciottesimo secolo, si opera una separazione che ha un significato diverso. L'alienato ha interamente perduto la verità: è abbandonato all'illusione di tutti i sensi, alla notte del mondo; ogni sua verità è un errore, ogni sua evidenza un fantasma; egli è in preda alle forze più cieche della follia: Egli cade talvolta in una specie di demenza sprovvista di ogni ragione e di ogni sentimento di umanità; talvolta agitato da una passione violenta che lo tormenta, egli entra in una frenesia che non gli fa respirare che il sangue, la strage, l'omicidio, e in questi momenti di turbamento e di agitazione si può temere di tutto, poich, non riconosce nessuno e neppure se stesso (20). L'alienato ha oltrepassato tutti i limiti dell'accessibilità; nel suo mondo, tutto è diventato estraneo agli altri e a lui stesso. Al contrario, nell'universo dell'insensato ci si può riconoscere; qui la follia è sempre assegnabile. Talvolta essa trova posto nella percezione, o almeno in ciò che può esserci, nella percezione, di giudizio e di credenza - è un "insensato" che s'immaginava che il Padre Eterno gli era apparso e gli aveva dato il potere di predicare la penitenza e di riformare il mondo (21) -, talvolta si situa nella comprensione intellettuale della verità, nel modo in cui la si riconosce, in cui la si deduce o in cui le si aderisce: E' sempre incaponito nell'astrologia giudiziaria e in quelle empietà misteriose di cui s'era fatto un sistema di medicina (22). L'insensato non è come l'alienato che fa valere le forze vive della follia; egli lascia circolare la sragione più o meno segretamente sotto le specie della ragione; a proposito dello stesso soggetto i frati di Charenton fanno questa riflessione: Ciò che pensava un tempo per un principio di libertinaggio o per una prevenzione criminale, lo crede ora più per stravaganza che per ragione; crede che gli spiriti infernali lo ossessionino. L'insensato non è totalmente estraneo al mondo della ragione: egli rappresenta piuttosto la ragione pervertita, perpetuamente alla deriva a ogni movimento dello spirito. In lui si compie senza sosta il rischioso scambio tra ragione e sragione, mentre l'alienazione indica piuttosto il momento della rottura.

Indubbiamente simili differenze sono rimaste abbastanza sfumate anche per coloro che le utilizzavano, e niente prova che siano state rigorosamente seguite. Tuttavia i principi organizzatori - vita e morte, senso e non-senso - ritornano abbastanza costantemente, tanto che queste categorie si mantengono press'a poco lungo tutto il diciottesimo secolo, raggruppando intorno ai temi più importanti alcune nozioni sparse. Ad esempio, l'arrabbiato indicherà un misto di furore e di alienazione: una specie di ebbrezza del non-senso nelle forme estreme della violenza; Luigi Guglielmo de la Formassie viene internato a Bicˆtre, dapprima perch, non può che abusare della propria libertà; ma ben presto il furore si fa più violento e precipita in un totale non-senso: egli è diventato arrabbiato : riconosce soltanto una vecchia che gli reca il cibo da parte della famiglia, e tutte le serve della casa si esporrebbero al rischio di morire sotto le sue percosse se si avvicinassero a lui (23). Il fissato, al contrario, pone il furore e la violenza al servizio di un'idea insensata. Un tale a nome Rolando Genny è stato messo alla Bastiglia poi a Bicˆtre a causa di visioni simili a quelle dei fanatici e dei visionari ... La sola vista di un prete lo inferocisce (24). Quanto allo spirito sconvolto, si avvicina piuttosto all'alienazione e all'imbecillità, manifestando nella dolcezza e nell'incapacità il disordine dei suoi pensieri; in uno dei registri d'ingresso di Bicˆtre si parla di un vecchio maestro di scuola che essendosi ammogliato con una donna di cattivi costumi era caduto in una tale miseria che il suo spirito ne era stato completamente sconvolto (25).

Simili nozioni possono apparire precarie, se le si confronta con le classificazioni teoriche. Ma la

loro consistenza può essere provata almeno in maniera negativa, per il fatto di aver resistito così tenacemente e così a lungo alla penetrazione dell'influsso medico. Mentre la sensibilità asilare si arricchisce, la medicina le resta estranea, o non interviene se non incidentalmente e marginalmente. Si trovano solo alcune annotazioni mediche di genere ancora pittoresco, come questa per esempio, a proposito di un insensato che si credeva posseduto dagli spiriti:, La lettura dei libri che trattano della scienza cabalistica ha iniziato la sua malattia, e l'intemperie della sua costituzione ardente e malinconica l'ha molto aumentata; e più avanti: La sua follia si manifesta sempre di più, accompagnata da una nera malinconia e da un pericoloso furore (26). La classe medica non è una classe di internamento; essa ha tutt'al più una funzione descrittiva, o più raramente una funzione diagnostica, ma sempre sotto una forma aneddotica: I suoi occhi sbarrati e la testa involontariamente reclinata su una spalla fanno capire che la sua guarigione è assai incerta (27).
E' possibile quindi ricostruire molto parzialmente, e al limite delle informazioni che si possono raccogliere, tutto un lavorio oscuro che è stato parallelo al lavoro della classificazione teorica ma che non le appartiene in nessun modo. Questa simultaneità prova la penetrazione della ragione in questo dominio della follia che essa aveva tuttavia scongiurato con l'internamento. Ma da un lato, con la medicina, abbiamo il lavoro della conoscenza che tratta le forme della follia come altrettante specie naturali; dall'altro abbiamo uno sforzo di riconoscimento con cui si permette in qualche modo alla follia di parlare, e di far intendere delle voci che, per la prima volta nella storia dell'Occidente cristiano, non saranno quelle della profezia, n, quelle dell'invasamento, n, quelle della buffoneria; delle voci in cui la follia non parla che per se stessa. Nel silenzio dell'internamento la follia ha stranamente conquistato un suo linguaggio.
E per lungo tempo la cosiddetta psichiatria classica - che, approssimativamente, va da Pinel a Bleuler - formulerà concetti i quali non sono in fondo che compromessi, incessanti oscillazioni tra questi due terreni di esperienza che il diciannovesimo secolo non è riuscito a unificare: il campo "astratto" di una "natura teorica" nella quale si ritagliano i concetti della teoria medica; e lo spazio "concreto" di un internamento "artificialmente" stabilito, in cui la follia comincia a parlare per se stessa. Vi sono state un'analitica medica e una percezione asilare che non si sono mai adeguate l'una all'altra; e la smania classificatrice degli psichiatri del secolo scorso indica probabilmente un imbarazzo sempre nuovo di fronte a queste due fonti dell'esperienza psichiatrica e all'impossibilità di conciliarle. Non si tratta del conflitto tra esperienza e teoria, tra la familiarità quotidiana e il sapere astratto, tra il ben conosciuto e il conosciuto; si tratta di una lacerazione che separa la follia, considerata dalla nostra scienza come malattia mentale, da tutto ciò che essa può abbandonare di s, nello spazio in cui la nostra cultura l'ha alienata. Fedele alle minacce della morte e al senso del linguaggio, la percezione asilare ha certamente fatto di più di tutta la nosografia del diciottesimo secolo, perch, un giorno ci si risolvesse a porgere attenzione a ciò che la follia poteva dire di s,. Un lavoro più profondamente medico della medicina si stava compiendo proprio là dove la medicina era impotente, e dove i folli non erano dei malati.

Ormai teniamo il filo. A partire dal momento in cui, nel diciottesimo secolo, vediamo i folli separarsi da se stessi e occupare un posto che appartiene loro di diritto, comprendiamo facilmente come siano diventati possibili l'asilo del diciannovesimo secolo, la psichiatria positiva, la follia finalmente affermata nei propri diritti. Nascerà ben presto quella curiosità - poi pietà, infine umanitarismo e sollecitudine sociale - che renderà possibili Pinel e Tuke; i quali provocheranno a loro volta il grande movimento di riforma: inchieste di commissari, costruzione di grandi ospedali; fatti, questi ultimi, che schiuderanno l'epoca di Esquirol e della scienza medica della follia. La linea è diritta; il progresso è agevole. Lo Charenton dei FrŠres Saint-Jean de Dieu lascia bene sperare

dello Charenton di Esquirol; e la Salpˆtrišre, indubbiamente, aveva una sola destinazione: quella che le ha attribuito Charcot.
Ma basta un po' d'attenzione perch, il filo si rompa. Ciò che vogliamo sapere è il movimento con cui la follia si è affacciata nella percezione del diciottesimo secolo: la serie delle rotture, delle discontinuità, degli scoppi, attraverso cui è diventata ciò che è per noi, nell'oblio opaco di ciò che è stata. Seguendo le cose con un po' d'attenzione, ecco l'evidenza: se il diciottesimo secolo ha fatto posto, a poco a poco, alla follia, se ne ha differenziato certi aspetti, lo ha fatto non avvicinandolesi, ma al contrario allontanandosene: è stato necessario instaurare una nuova dimensione, circoscrivere un nuovo spazio, e come un'altra solitudine, perch,, in mezzo a questo secondo silenzio, la follia potesse infine parlare. Essa prende posto a misura che la si allontana; i suoi volti, le sue differenze, non sono dovuti a un'attenzione che le si accosta, ma a un'indifferenza che la scosta. In tal modo il massimo del distacco sarà raggiunto proprio alla vigilia del giorno in cui essa sorgerà liberata e diventata umana, alla vigilia del giorno in cui Pinel riformerà Bicˆtre. Non resta ora che dimostrarlo.
Non v'è dubbio; il risultato è proprio quello conosciuto: non c'è uno psichiatra o uno storico che non ceda, all'inizio del diciannovesimo secolo, a uno stesso movimento d'indignazione; ovunque lo stesso scandalo, la stessa virtuosa riprovazione: Non si è avuto vergogna a mettere gli alienati in prigione. Ed ecco Esquirol enumerare il forte di Hƒ, a Bordeaux, le prigioni di Tolosa e di Rennes, le Bicˆtres ch'esistono ancora a Poitiers, a Caen, ad Amiens, il Castello di Angers; del resto, ci sono poche prigioni in cui non si incontrino alienati furiosi; questi sventurati sono incatenati nelle segrete accanto ai criminali. Che mostruosa associazione. Gli alienati tranquilli sono trattati peggio dei malfattori (28).
Tutto il secolo fa eco; in Inghilterra i Tuke, diventati storici e apologisti dell'opera ancestrale (29); in Germania, dopo Wagnitz, Reil geme su quegli infelici, gettati come criminali di stato nei sotterranei, nelle segrete, dove occhio umano non penetra mai (30). L'età positivista, durante più di mezzo secolo, ha testimoniato senza sosta di questa rumorosa pretesa di avere per la prima liberato il folle da una pietosa confusione coi condannati, d'aver separato l'innocenza della sragione dalla colpevolezza dei criminali.
A questo punto è semplicissimo mostrare quanto tale pretesa sia vana. Da molti anni si fanno udire le medesime proteste; prima di Reil c'è stato Franck; prima di Esquirol, prima di Pinel, ci sono stati La Rochefoucauld e Tenon; e, prima di costoro, un incessante mormorio lungo tutto il diciottesimo secolo, fatto di proteste insistenti, ricominciate ogni anno e da coloro stessi che chiunque avrebbe ritenuto i più indifferenti, i più interessati forse al protrarsi di un simile stato di confusione. Venticinque anni prima delle esclamazioni di Pinel, ecco Malesherbes visitare le prigioni di stato con l'intento di abbatterne le porte. I prigionieri dallo spirito alienato ... furono mandati in case dove la società, l'esercizio e le attenzioni ch'egli aveva accuratamente prescritto dovevano, diceva, guarirli (31). In tutto il secolo, e con voce più sorda, ci sono tutti quei direttori, quegli economi, quei sorveglianti che di generazione in generazione hanno sempre domandato, e talvolta ottenuto, la medesima cosa: la separazione dei folli e dei corrigendi. Ad esempio, quel priore della Charit, di Senlis che supplicava il luogotenente di polizia di allontanare numerosi internati e di rinchiuderli piuttosto in qualche fortezza (32); o quel sorvegliante della prigione di Brunswick che domanda - e si era solo nel 1713 - che non si mescolino i folli agli internati che lavorano nei laboratori (33). Ciò che il diciannovesimo secolo ha detto a gran voce, con tutte le risorse del suo patetico, non era stato forse detto a bassa voce e instancabilmente ripetuto dal diciottesimo secoloì Esquirol, Reil e i Tuke hanno fatto qualcosa di diverso dal riprendere, in tono più elevato, ciò che da molti anni era uno dei luoghi comuni della pratica asilareì La lenta emigrazione dei folli - della quale abbiamo parlato - che si svolge dal 1720 alla Rivoluzione non ne è probabilmente se non la conseguenza più vistosa.

Ascoltiamo tuttavia ciò che si dice in questo semisilenzio. Il priore di Senlis, quando chiede che si allontani dai folli un certo Corrigendo, quali argomenti adottaì E' degno di pietà, come due o tre altri che starebbero meglio in qualche cittadella, a causa della compagnia di altri sei che sono folli e che li tormentano notte e giorno. E il senso di quelle parole sarà così ben compreso dal luogotenente di polizia che gli internati in questione saranno rimessi in libertà. Quanto alle proteste del sorvegliante di Brunswick, hanno il medesimo significato: il laboratorio è disturbato dalle grida e dai tumulti degli insensati; il loro furore è un pericolo continuo, ed è molto meglio rispedirli nelle celle dove li si tiene legati. E si può già presentire che, da un secolo all'altro, le medesime proteste non avevano in fondo un identico valore. All'inizio del diciannovesimo secolo ci si indigna che i folli non siano trattati meglio dei condannati comuni o dei prigionieri di stato; lungo tutto il diciottesimo secolo si fa invece valere il fatto che gli internati meriterebbero una sorte migliore di quella che li confonde con gli insensati. Per Esquirol, lo scandalo è dovuto al fatto che i condannati non sono che dei condannati; per il priore di Senlis, al fatto che i folli non sono, dopo tutto, che dei folli.
Questa nuova coscienza della follia è politica molto più che filantropica. Perch,, se nel diciottesimo secolo ci si accorge che tra gli internati, i libertini, i dissoluti, i figliuoli prodighi, vi sono uomini il cui disordine è d'altra natura, e la cui inquietudine è irriducibile, lo si deve proprio a questi internati. Sono loro i primi a protestare, e con la massima violenza. Ministri, luogotenenti di polizia, magistrati sono assillati dalle stesse lamentele, instancabilmente riprese, interminabili: un tale scrive a Maurepas indignandosi d'esser confuso con dei folli, tra i quali ce ne sono di così furiosi che a ogni istante rischio di riceverne pericolose offese (34); un altro, l'abate di Montcrif, riprende la stessa lagnanza col luogotenente Berryer: Da nove mesi sono confuso con quindici o venti pazzi furiosi, mescolato a epilettici (35). Man mano che si procede nel secolo, tali proteste contro l'internamento si fanno sempre più vive: la follia diventa allora sempre più l'ossessione degli internati, l'immagine stessa della loro umiliazione, della loro ragione sconfitta e ridotta al silenzio. Verrà presto il giorno in cui Mirabeau ravviserà nella vergognosa promiscuità della follia uno strumento sottile di abbrutimento e l'immagine stessa del dispotismo, bestialità trionfante.
Il folle non è n, la prima n, la più innocente vittima dell'internamento, ma il più oscuro e il più vistoso, il più insistente dei simboli della potenza che interna. La sorda ostinazione dei poteri è in mezzo a questi internati, in questa stridula presenza della sragione. La lotta contro le forze stabilite, contro la famiglia, contro la Chiesa, riprende nel cuore stesso dell'internamento, nei saturnali della ragione. E la follia rappresenta così bene questi poteri che puniscono da esercitare davvero la funzione del castigo supplementare, che mantiene l'ordine nell'uniforme punizione delle case di forza. La Rochefoucauld-Liancourt ne porta testimonianza nel suo rapporto al Comitato di mendicità: Una delle punizioni inflitte agli epilettici e agli altri infermi delle celle è di metterli tra i pazzi (36). Lo scandalo consiste solo nel fatto che i folli sono la verità brutale dell'internamento, lo strumento passivo di ciò che c'è in esso di peggiore. Non bisogna forse vederne un sintomo nella credenza - anch'essa un luogo comune di tutta la letteratura settecentesca sull'internamento - che il soggiorno in una prigione conduce necessariamente alla folliaì A forza di vivere in quel mondo delirante, in mezzo al trionfo della sragione, come non raggiungere, per la fatalità dei luoghi e delle cose, coloro che ne sono il simbolo viventeì Osserverò che la maggior parte degli insensati rinchiusi nelle case di forza o nelle prigioni di stato lo sono diventati, chi a causa dei continui maltrattamenti, chi per orrore della solitudine in cui incontrano a ogni passo i parti di un'immaginazione acuita dal dolore (37).
La presenza dei folli tra i prigionieri non costituisce il limite scandaloso dell'internamento, ma la sua verità; non ne è l'abuso, ma l'essenza. La polemica del diciottesimo secolo contro l'internamento

si dirige sì contro la promiscuità di folli e di sani di mente; ma non contro il rapporto fondamentale che è ammesso tra i folli e l'internamento. Questo rapporto non è mai in discussione, qualunque atteggiamento si adotti. Mirabeau, l'amico degli uomini, è severo sia a proposito dell'internamento che degli internati stessi; per lui nessuno di coloro che sono rinchiusi nelle celebri prigioni di stato è innocente; ma il loro posto non è in quelle case costose, dove trascinano una vita inutile; perch, rinchiudere delle ragazze allegre le quali, trasportate nelle manifatture di provincia, possono diventare delle operaieì oppure degli scellerati che non aspettano altro che la libertà di farsi impiccareì Perch, tali persone, legate a catene ambulanti, non sono utilizzate in lavori che possono essere nocivi per gli operai volontariì Esse servirebbero d'esempio ....
Una volta ritirata tutta quella popolazione, chi ancora resterebbe nelle case d'internamentoì Coloro che non possono essere sistemati altrove e che appartengono a esse di pieno diritto: Alcuni prigionieri di stato i cui delitti non devono essere rivelati, ai quali conviene aggiungere dei vecchi che, avendo consumato nello sperpero e nella dissolutezza il frutto del lavoro di tutta la loro vita, e avendo sempre avuto l'ambiziosa prospettiva di morire all'ospedale, vi pervengono tranquillamente; infine gli insensati, che devono pur marcire da qualche parte: Quelli là possono vegetare dappertutto (38). Mirabeau figlio conduce la dimostrazione in senso inverso: Sfido formalmente chiunque a provare che i prigionieri di stato, gli scellerati, i libertini, i folli, i vecchi rovinati costituiscano, non dico la maggioranza, ma un terzo, un quarto, la decima parte degli abitanti delle fortezze, delle case di forza e delle prigioni di stato. Lo scandalo non è dunque per lui che degli alienati siano mescolati a degli scellerati, ma che essi non costituiscano con gli altri l'essenziale della popolazione internata; chi può dunque lamentarsi di essere mescolato ai criminaliì Non coloro che hanno perduto per sempre la ragione, ma coloro che hanno attraversato, nella loro giovinezza, un momento di sbandamento: Potrei domandare ... perch, si confondano gli scellerati e i libertini ... Potrei domandare perch, si lascino dei giovani che hanno tendenze pericolose con uomini che li condurranno molto in fretta all'ultimo grado della corruzione ... Infine, se questa mescolanza di libertini e di scellerati esiste, com'è fin troppo vero, perch,, con questa odiosa, infame, atroce promiscuità, ci si rende colpevoli del più abominevole dei delitti, quello di condurre gli uomini al crimineì. Quanto ai folli, quale altra sorte si potrebbe augurar loroì Non essendo n, abbastanza ragionevoli da non essere rinchiusi, n, abbastanza saggi da non essere trattati come scellerati, è anche troppo vero che bisogna nascondere alla società coloro che hanno perduto l'uso della ragione (39).
E' chiaro come abbia funzionato, nel diciottesimo secolo, la critica politica dell'internamento. Non nel senso di una liberazione della follia; non si può affermare in alcun modo ch'essa abbia consentito di prestare agli alienati un'attenzione più filantropica o più medica. Al contrario, ha legato più saldamente che mai la follia all'internamento, e con doppio legame: il primo, che faceva di questa il simbolo stesso della potenza che rinchiude e il suo rappresentante beffardo e ossessivo all'interno del mondo dell'internamento; il secondo, che la designava come l'oggetto per eccellenza di tutte le misure d'internamento. Soggetto e oggetto, immagine e scopo della repressione, simbolo della sua cieca arbitrarietà e giustificazione di tutto ciò che può esservi in essa di ragionevole e di fondato. Attraverso un circolo paradossale, la follia appare infine come la sola ragione di un internamento di cui simbolizza la profonda sragione. Così vicino ancora al pensiero del diciottesimo secolo, Michelet lo formulerà con uno stupefacente rigore; egli ritrova il movimento stesso del pensiero di Mirabeau, a proposito del soggiorno ch'egli fece a Vincennes nello stesso periodo di Sade:
a) In primo luogo, l'internamento aliena: La prigione fa dei folli. Coloro che si trovarono alla Bastiglia erano inebetiti a Bicˆtre.

b) Secondo momento: ciò che v'è di più sragionevole, di più vergognoso, di più profondamente immorale nelle potenze del diciottesimo secolo è rappresentato nello spazio dell'internamento, e da un folle: Si sono visti i furori della SalpˆtriŠre. Un pazzo spaventoso esisteva a Vincennes, il velenoso Sade, che scriveva nella speranza di corrompere il futuro.
c) Terzo momento: solo a questo folle si sarebbe dovuto riservare l'internamento, e non se ne è fatto niente: Lo si scarcerò ben presto, trattenendo Mirabeau (40).

Ma, nello stesso periodo, l'internamento attraversa un'altra crisi, ancora più profonda, poich, essa non mette in causa soltanto la sua funzione repressiva, ma la sua stessa esistenza; una crisi che non viene dall'interno e non si ricollega a proteste politiche, ma che sale lentamente da un orizzonte economico e sociale. Senza dubbio l'internamento non ha avuto la funzione semplice ed efficace che gli si attribuiva al tempo di Colbert; esso rispondeva troppo a una reale necessità perch, non si integrasse ad altre strutture e non fosse utilizzato ad altri fini.
E anzitutto ha servito come ricambio negli spostamenti demografici che il popolamento delle colonie richiedeva. A partire dall'inizio del diciottesimo secolo, il luogotenente di polizia invia al ministro la lista degli internati di Bicˆtre e della SalpˆtriŠre che sono adatti alle Isole, e sollecita per essi degli ordini di partenza; non è ancora che un mezzo per liberare l'H“pital général da tutta una popolazione ingombrante ma attiva, che non sarebbe possibile tenere indefinitamente rinchiusa. Soltanto nel 1717, con la fondazione della Compagnie de l'Occident, lo sfruttamento dell'America s'integra del tutto all'economia francese. Si ricorre alla popolazione internata: cominciano allora le famose partenze da Rouen e La Rochelle (carrette per le ragazze, e per i giovani la catena). Le prime violenze del 1720 (41) non si ripetono, ma l'abitudine di quelle deportazioni si conserva, aggiungendo un nuovo terrore alla mitologia dell'internamento. Ci si mette a rinchiudere per poter in seguito mandare alle Isole; si tratta di costringere tutta una popolazione mobile a espatriare e ad andare a sfruttare i territori coloniali; l'internamento diventa il magazzino in cui si tengono in riserva gli emigranti che, al momento opportuno, saranno inviati nella regione stabilita. A partire da quell'epoca le misure d'internamento non sono più semplicemente funzioni del mercato della manodopera in Francia, ma dello stato della colonizzazione in America: corso delle derrate, sviluppo delle piantagioni, rivalità tra la Francia e l'Inghilterra, guerre marittime che disturbano a un tempo il commercio e l'emigrazione. Ci saranno periodi d'ingorgo, come durante la guerra dei Sette anni; ci saranno viceversa fasi durante le quali la domanda sarà molto forte e la popolazione internata facilmente convogliata verso l'America (42).
D'altra parte, a partire dalla seconda metà del secolo, si verifica un importante mutamento nelle strutture agricole: la scomparsa progressiva delle terre comunali, in Francia come in Inghilterra. La loro divisione, che era autorizzata, diventa obbligatoria in Francia nel 1770. Direttamente o indirettamente, sono i grandi proprietari che approfittano di queste misure: i piccoli allevamenti sono rovinati; là dove i beni comunali sono stati divisi, secondo il modello egualitario, tra le famiglie o i focolari, si costituiscono piccole proprietà, la cui sopravvivenza è precaria (43). In breve, tutta una popolazione rurale si trova distaccata dalla sua terra e obbligata a condurre la vita dei braccianti agricoli, esposti alle crisi di produzione e alla disoccupazione; una doppia pressione si esercita alternativamente sui salari, tendente a farli diminuire in modo continuo: i cattivi raccolti che fanno abbassare i redditi agricoli, e quelli buoni che fanno abbassare i prezzi di vendita. Comincia una recessione che andrà sempre più ampliandosi durante i vent'anni che precedono la Rivoluzione (44). L'indigenza e la disoccupazione, che dalla metà del diciottesimo secolo in poi erano soprattutto fenomeni urbani e non avevano nelle campagne se non un carattere pressoch, stagionale, diventeranno problemi rurali. Le "workhouses" e gli ospedali generali erano

sorti soprattutto nelle regioni dove industrie e commercio si erano sviluppati più rapidamente e, quindi, dove la popolazione era più densa. Bisognerà ora istituirne nelle regioni agricole, dove regna una crisi quasi permanenteì

Man mano che si avanza nel secolo, l'internamento si trova legato a fenomeni sempre più complessi. Esso diviene sempre più urgente ma sempre più difficile e inefficace. Tre gravi crisi si susseguono, quasi contemporanee in Francia e in Inghilterra: alle prime due si risponderà con un aggravamento delle pratiche d'internamento; alla terza non sarà più possibile. opporre rimedi così semplici, e l'internamento stesso si troverà messo in discussione.

La prima crisi, violenta ma transitoria, ebbe luogo al momento del trattato di Aix-la-Chapelle: avvenimento superficiale, poich, le grandi strutture non sono colpite e la ripresa economica si annunzia fin dall'indomani della guerra (45). Ma i soldati licenziati, gli internati che attendono lo scambio dei territori coloniali occupati, la concorrenza delle manifatture inglesi provocano un movimento di disoccupazione abbastanza accentuato perch, un po' dappertutto si temano sommosse o un'emigrazione massiccia. Si cerca di frenare il movimento, decretando l'arresto di tutti i mendicanti: E' stato dato l'ordine di arrestare tutti i mendicanti del regno; la guardia a cavallo agisce nelle campagne a questo scopo, mentre si fa altrettanto a Parigi, dove si è sicuri che essi non rifluiranno, trovandosi assediati da ogni parte (46). Ma l'internamento si rivela ancor più impopolare e vano che nel passato: Gli sbirri di Parigi preposti ai poveri, e che vengono chiamati 'sbirri della scodella', hanno arrestato alcuni pezzenti; poi, ingannandosi sulla fisionomia o fingendo d'ingannarsi, hanno arrestato dei figli di borghesi, e ciò ha scatenato le prime rivolte; ce ne sono state il 19 e il 20 di questo mese, e il 23 ce ne sono state di notevoli. Tutto il popolo si è ammassato nei quartieri dov'erano avvenute le catture, e quel giorno sono stati uccisi da quattro a otto sbirri (47). Infine gli ospedali rigurgitano, senza che nessun problema sia davvero risolto: A Parigi tutti i mendicanti sono stati rilasciati dopo essere stati arrestati per sedizione; le strade grandi e piccole ne sono inondate (48). In realtà. l'espansione economica degli anni seguenti riassorbirà la disoccupazione.

Intorno al 1765 avviene una nuova crisi, e d'importanza maggiore. Il commercio francese è crollato; l'esportazione si è ridotta a meno della metà (49); in conseguenza della guerra il commercio con le colonie è praticamente interrotto. La miseria è generale. Riassumendo brevemente tutta la storia economica francese del diciottesimo secolo, Arnould scrive: Si rammenti la prosperità della Francia a partire dalla caduta del Sistema fino alla metà di questo secolo, e la si confronti con le piaghe profonde inferte alla fortuna pubblica dalla guerra del 1755 (50). Nella stessa epoca l'Inghilterra attraversa una crisi altrettanto grave, ma che ha cause del tutto diverse e un tutt'altro andamento; in seguito alle conquiste coloniali il commercio si accresce in proporzioni considerevoli (51); ma una serie di cattivi raccolti (1756-1757) e l'interruzione degli scambi coi paesi agricoli dell'Europa provocano un forte aumento del prezzo delle derrate. In entrambi i casi si cerca di ovviare alla crisi per mezzo dell'internamento. Cooper pubblica nel 1765 un progetto di riforma delle istituzioni caritatevoli; egli propone che in ogni "hundred", sotto la duplice sorveglianza della nobiltà e del clero, vengano fondate delle case comprendenti un'infermeria per i malati poveri, laboratori per i poveri validi e quartieri di correzione per coloro che si siano rifiutati di lavorare. Numerose case vengono fondate nelle campagne secondo questo modello, che a sua volta s'ispirava alla "workhouse" di Carlford. In Francia un decreto regio del 1764 (52) prevede l'apertura di ospizi di mendicità; ma la decisione non comincerà a essere applicata se non dopo un decreto del Consiglio del 21 settembre 1767: Siano preparate e istituite nelle diverse amministrazioni del regno case abbastanza sorvegliate da ricevervi le persone senza reputazione ... I detenuti nelle suddette case saranno nutriti e mantenuti a spese di Sua Maestà. L'anno dopo in tutta la Francia vengono aperti

ottanta ospizi di mendicità; hanno press'a poco la stessa struttura e la stessa funzione degli ospedali generali; il regolamento dell'ospizio di Lione, ad esempio, prevede che vi si accoglieranno i vagabondi e i mendicanti condannati alla detenzione con giudizio della prevostura, le ragazze di cattivi costumi arrestate al seguito delle truppe, gli individui che vi saranno inviati per ordine del re, gli insensati, i poveri, i derelitti, e coloro per i quali verrà pagata pensione (53). Mercier offre di tali ospizi una descrizione che mostra quanto poco differiscano dalle vecchie case dell'H“pital général; la stessa miseria, la stessa promiscuità, lo stesso ozio: Prigioni di nuova istituzione, ideate per sbarazzare prontamente le strade dai mendicanti perch, non si veda più la miseria insolente accanto al fasto insolente. Li si stipa con estrema crudeltà in dimore fetide e tenebrose, dove li si lascia abbandonati a se stessi. L'inazione, la cattiva nutrizione, l'ammasso dei compagni di miseria non tardano a farli sparire uno dopo l'altro (54). Infatti molti di simili ospizi non sono sopravvissuti alla fine della crisi.
Il fatto è che a partire dal 1770, e per tutto il periodo della successiva recessione, la pratica dell'internamento comincia a diminuire; alla nuova crisi che si presenta non si risponderà più con l'internamento, ma con misure che tendono a limitarlo.
L'editto di Turgot sul commercio dei grani aveva provocato un ribasso dei prezzi di acquisto ma un rialzo molto sensibile dei prezzi di vendita, nel momento stesso in cui la spartizione dei beni comunali sviluppava il proletariato agricolo. A questo punto Turgot fa chiudere numerosi ospizi di mendicità, e quando Necker arriverà al potere ne saranno stati soppressi quarantasette; alcuni, come quello di Soissons, avranno preso l'aspetto di ospedali per vecchi e malati (55). Qualche anno dopo l'Inghilterra, in seguito alla guerra con l'America, attraverserà una grave crisi di disoccupazione. Il parlamento allora vota - si era nel 1782 - un decreto "for the better relief and employment of the poor" (56).
Si tratta di tutta una riorganizzazione amministrativa che tende a spogliare le autorità municipali dei loro principali poteri in ciò che concerne la mendicità; ormai spetta ai magistrati di distretto designare i guardiani dei poveri in ogni parrocchia e i direttori delle "workhouses"; essi nomineranno un ispettore, i cui poteri di controllo e di organizzazione sono quasi assoluti. Ma è soprattutto importante che accanto alle "workhouses" si fondino delle "poorhouses", che saranno effettivamente destinate soltanto a chi, essendo diventato indigente per l'età, la malattia o le infermità, sia incapace di sopperire al proprio sostentamento col lavoro. Quanto ai poveri validi, non li si manderà n, in queste case n, nelle "workhouses", ma bisognerà procurar loro, il più presto possibile, un lavoro adatto alle loro forze e capacità; inoltre bisognerà assicurarsi che un tale lavoro venga retribuito giustamente. Con Turgot, col Gilbert's Act, non si giunge alla fine dell'internamento, ma al periodo in cui esso appare privato dei suoi poteri essenziali. Logorato per aver troppo servito, esso rivela improvvisamente i suoi limiti. Ora si sa che non può n, risolvere una crisi di disoccupazione n, agire sui prezzi. Se ha ancora un senso, è nella misura in cui riguarda una popolazione indigente, incapace di provvedere ai propri bisogni. Ma non può più figurare in modo efficace nelle strutture economiche.
La tradizionale politica dell'assistenza e della repressione della disoccupazione viene completamente rimessa in causa. Una riforma si impone.
A poco a poco la miseria si libera dalle vecchie confusioni morali. Si è visto che nel corso delle crisi la disoccupazione prendeva un volto che non si poteva più confondere con quello della pigrizia; si è visto come l'indigenza e l'ozio fossero obbligati a invadere le campagne, proprio dove si era creduto d'incontrare le forme più immediate e più pure della vita morale; tutto ciò ha rivelato che la miseria forse non era soltanto una colpa: La mendicità è il frutto della miseria, che è essa stessa il risultato di fenomeni accidentali sopravvenuti nella produzione della terra, o nel reddito delle manifatture, o

nel rialzo dei prezzi delle derrate, oppure in un'eccedenza di popolazione, eccetera (57). L'indigenza diventa una questione economica.
Ma non contingente, n, destinata a essere soppressa per sempre. C'è una certa quantità di miseria che non si riuscirà a far sparire: una specie di fatalità dell'indigenza che deve accompagnare fino alla fine dei tempi ogni forma della società, anche là dove tutti gli oziosi vengono utilizzati: Non devono esserci altri poveri in uno stato ben governato, oltre a quelli che nascono nell'indigenza o che vi cadono per sventura (58). Questo fondo di miseria è in qualche modo inalienabile: nascita o sventura, esso costituisce una parte che non si riesce a evitare. A lungo si è stati incapaci di concepire uno stato in cui non ci fossero poveri, fino a tal punto la condizione di bisogno appariva inscritta nel destino dell'uomo e nella struttura della società: proprietà, lavoro e indigenza sono termini che restano legati, nel pensiero dei filosofi, fino al diciannovesimo secolo.
Questa parte di povertà è necessaria perch, non si può sopprimerla, ma anche perch, rende possibile la ricchezza. Lavorando, e consumando poco, la classe dei bisognosi consente a una nazione di arricchirsi, di valorizzare i propri campi, le colonie, le miniere, di fabbricare prodotti che saranno messi in vendita nel mondo intero; insomma, un popolo che non avesse poveri sarebbe povero. L'indigenza diventa un elemento indispensabile nello stato. In essa si nasconde la vita più segreta ma più reale d'una società. I poveri formano il substrato e la gloria delle nazioni. E la loro miseria, che non si riesce a sopprimere, dev'essere esaltata e rispettata: Il mio unico intento è di attirare una parte di codesta vigile attenzione [quella del potere] sulla frazione di popolo che soffre ... Gli aiuti che le si concedono fanno l'onore e la prosperità di un impero, del quale i poveri sono dappertutto il più solido sostegno, poich, un sovrano non può conservare ed estendere il proprio dominio senza favorire la popolazione, la coltivazione delle terre, le arti e il commercio; e i poveri sono gli agenti necessari di queste grandi potenze che stabiliscono la vera forza di un popolo (59). Ecco qua tutta una riabilitazione morale del Povero, che indica, più in profondo, una reintegrazione economica e sociale del suo personaggio. Nell'economia mercantilista, non essendo n, produttore n, consumatore, il Povero non aveva posto: ozioso, vagabondo, disoccupato, non apparteneva che all'internamento, sistema per cui si trovava esiliato e come astratto dalla società. Con l'industria nascente che ha bisogno di braccia, egli fa parte di nuovo del corpo della nazione.
Così, il pensiero economico elabora su nuove basi la nozione di Povertà. C'era tutta la tradizione cristiana, per la quale ciò che aveva un'esistenza reale e concreta, una presenza di carne, era il Povero: espressione sempre individuale del bisogno, passaggio simbolico del Dio fatto uomo. L'astrazione dell'internamento aveva scartato il Povero, l'aveva confuso con altre figure, chiudendolo in una condanna etica, ma non ne aveva dissociato i lineamenti. Il diciottesimo secolo scopre che i Poveri non esistono come realtà concreta e finale; che in essi si sono confuse troppo a lungo due realtà di natura diversa.
Da un lato c'è la "Povertà": rarefazione delle derrate e del denaro, situazione economica legata alle condizioni del commercio, dell'agricoltura, dell'industria. Dall'altro lato c'è la "Popolazione": non un elemento passivo sottoposto alle fluttuazioni della ricchezza, ma una forza che fa parte, e direttamente, della situazione economica, del movimento produttore di ricchezza, poich, è il lavoro dell'uomo che la crea, o che almeno la trasmette, la sposta e la moltiplica. Il Povero era una nozione confusa, in cui si mescolavano questa ricchezza che è l'Uomo, e la condizione di Bisogno che si riconosce essenziale all'umanità. In realtà, tra Povertà e Popolazione c'è un rapporto rigorosamente inverso.
Fisiocrati ed economisti sono d'accordo. La popolazione è in se stessa uno degli elementi della ricchezza, di cui costituisce, oltre tutto, la fonte certa e inesauribile. Secondo Quesnay e i suoi discepoli l'uomo è la mediazione essenziale tra la terra e la ricchezza: "Tant vaut l'homme, tant vaut

la terre", dice un saggio proverbio. Se l'uomo è nullo, lo è anche la terra. Con degli uomini si raddoppia la terra che si possiede; la si dissoda; se ne acquista. Dio solo è riuscito a ricavare un uomo dalla terra, ma con degli uomini si è dovunque riusciti a procurare della terra, o almeno il prodotto, il che è lo stesso. Ne deriva che il primo dei beni è di avere degli uomini e il secondo di avere della terra (60).
Secondo gli economisti la popolazione è un bene altrettanto essenziale. Ancora di più, se è vero che secondo loro esiste creazione di ricchezza non solo nel lavoro agricolo, ma in ogni trasformazione industriale e perfino nella circolazione commerciale. La ricchezza è legata a un lavoro realmente effettuato dall'uomo: Non possedendo lo stato altre ricchezze effettive oltre ai prodotti annuali delle proprie terre e dell'industria dei propri abitanti, la sua ricchezza sarà la maggiore possibile allorch, il prodotto di ogni iugero di terra e dell'industria di ogni individuo sarà portato al più alto punto possibile (61). Una popolazione sarà, paradossalmente, tanto più preziosa quanto più sarà numerosa, poich, offrirà all'industria manodopera a buon mercato: il che, abbassando il prezzo di costo, consentirà uno sviluppo della produzione e del commercio. In un tale mercato di manodopera, sempre aperto, il prezzo fondamentale - che per Turgot corrisponde al sostentamento dell'operaio - e il prezzo determinato dall'offerta e dalla domanda finiscono col ricongiungersi. Un paese sarà dunque tanto più favorito nella concorrenza commerciale quanto più potrà disporre della maggiore ricchezza virtuale di una popolazione numerosa (62).
Grossolano errore dell'internamento, e sbaglio economico: si crede di poter sopprimere la miseria mettendo fuori corso e mantenendo per carità una "popolazione povera". In realtà si maschera artificialmente la "povertà"; e si sopprime effettivamente una parte della "popolazione", ricchezza sempre presente. Si ritiene di aiutare i poveri a uscire dalla loro provvisoria indigenzaì Lo si impedisce loro: si riduce il mercato della manodopera, e ciò è tanto più pericoloso in quanto si è proprio in periodo di crisi. Bisognerebbe al contrario rimediare all'alto costo dei prodotti con una manodopera a buon mercato, compensarne la scarsezza con un nuovo sforzo industriale e agricolo. Il solo rimedio ragionevole è di reimmettere tutta quella popolazione nel circuito della produzione, per ripartirla nei punti in cui la manodopera è più rara. Utilizzare i poveri, i vagabondi, gli esiliati e gli emigrati d'ogni sorta è uno dei segreti della ricchezza, nella concorrenza tra le nazioni: Qual è il miglior modo d'indebolire gli stati vicini la cui potenza e industria ci fa ombraì, si chiedeva Josias Tucker a proposito dell'emigrazione dei protestanti. E' di obbligare i loro sudditi a restarsene in patria, rifiutando di accoglierli e d'incorporarli tra di noi, o di attirarli tra noi con buoni salari, facendoli godere dei vantaggi di cui godono gli altri cittadini (63)ì.
L'internamento è criticabile per le incidenze che può avere sul mercato della manodopera; ma ancor più perch, costituisce, e con esso tutta l'opera della carità tradizionale, un finanziamento pericoloso. Come il Medioevo, l'epoca classica aveva sempre cercato di assicurare l'assistenza dei poveri col sistema delle fondazioni. In tal modo una parte del capitale fondiario e delle rendite si trovava immobilizzata. E in maniera definitiva, poich,, nella giusta preoccupazione di evitare la commercializzazione delle imprese di assistenza, furono prese tutte le misure giuridiche perch, quei beni non ritornassero mai più in circolazione. Ma, col passare del tempo, la loro utilità diminuisce; la situazione economica si modifica, la povertà cambia aspetto: La società non ha sempre i medesimi bisogni; la natura e la distribuzione delle proprietà, la divisione tra i diversi ordini del popolo, le opinioni, i costumi, le occupazioni generali della nazione o delle sue varie parti, il clima stesso, le malattie e gli altri accidenti della vita umana sono soggetti a una continua variazione; sorgono nuovi bisogni; altri cessano di farsi sentire (64). Il carattere definitivo della fondazione è in contrasto con l'andamento variabile e ondeggiante dei bisogni accidentali ai quali essa deve rispondere. Senza che la ricchezza immobilizzata sia rimessa nel giro, occorre crearne di nuove via

via che appaiono nuovi bisogni. La quota di fondi e di rendite che si trova così messa da parte aumenta sempre, mentre la quota produttiva diminuisce proporzionalmente. Il che non può non condurre a una maggior povertà, quindi a fondazioni più numerose. E il processo può svilupparsi all'infinito. Potrebbe venire il momento in cui le fondazioni sempre moltiplicate ... assorbirebbero alla lunga tutti i fondi e tutte le proprietà private. A ben considerarle, le forme classiche dell'assistenza sono una causa d'impoverimento, l'immobilizzazione progressiva e come la lenta morte di ogni ricchezza produttiva: Se tutti gli uomini che sono vissuti avessero avuto una tomba, sarebbe stato necessario, per trovare terre da coltivare, rovesciare questi monumenti sterili, e rivoltare le ceneri dei morti per nutrire i vivi (65).
Bisogna che l'assistenza ai poveri prenda un nuovo significato. Nella forma che riveste ancora, il diciottesimo secolo riconosce ch'essa entra in complicità con la miseria e contribuisce a svilupparla. La sola assistenza non contraddittoria sarebbe quella che facesse valere, in una popolazione povera, ciò che rende questa potenzialmente ricca: il puro e semplice fatto che è una popolazione. Internarla sarebbe un controsenso. Si deve invece lasciarla nella piena libertà dello spazio sociale; essa si riassorbirà da sola nella misura in cui formerà una manodopera a buon mercato: le zone di sovrappopolazione e di miseria diventeranno, automaticamente, le zone in cui commercio e industria si svilupperanno più in fretta (66). La libertà è la sola forma di assistenza che sia valida: Ogni uomo sano deve procurarsi da vivere col proprio lavoro, perch,, se fosse nutrito senza lavorare, lo sarebbe a spese di quelli che lavorano. Ecco ciò che lo stato deve fare per ciascuno dei suoi membri: sopprimere gli ostacoli che lo intralcerebbero (67). Lo spazio sociale dev'essere interamente sgombrato di tutte le barriere e di tutti i limiti: soppressione degli uffici d'arti e mestieri, che fanno sorgere ostacoli interni; soppressione dell'internamento, il quale significa costrizione assoluta, ai limiti esterni della società. La politica dei bassi salari e l'assenza d'ogni restrizione e protezione all'impiego devono cancellare la povertà, o almeno integrarla in modo nuovo nel mondo della ricchezza.
Decine di progetti cercano di definire questa nuova posizione della povertà (68). Tutti, o quasi tutti, scelgono come punto di partenza la distinzione tra poveri validi e poveri malati. La distinzione è molto vecchia, ma era restata precaria e abbastanza incerta, non avendo molto senso se non come principio di classificazione all'interno della reclusione. Nel diciottesimo secolo si riscopre quella distinzione e la si interpreta rigorosamente. Tra povero valido e povero malato la differenza non è solo di grado di miseria, ma di natura del miserabile. Il povero che può lavorare è un elemento positivo nella società, anche se si tralascia di trarne profitto: La sventura può essere considerata come uno strumento, come una potenza, poich, non toglie le forze e queste forze possono essere utilizzate a profitto dello stato, e anche a vantaggio dell'individuo obbligato a farne uso. Al contrario il malato è un peso morto, rappresenta un elemento passivo, inerte, negativo, poich, non interviene nella società se non quale mero consumatore: La miseria è un peso che ha un prezzo: si può attaccarlo a una macchina, e la farà funzionare; la malattia è una massa di cui non ci si può impadronire, non si può far altro che sopportarla o lasciarla cadere: essa intralcia di continuo e non aiuta mai (69). Occorre dunque dissociare, nel vecchio concetto di ospitalizzazione, ciò che vi si trovava confusamente mescolato: l'elemento positivo dell'indigenza e il fardello della malattia.
I poveri validi è necessario che lavorino non perch, costrettivi, ma in piena libertà, cioŠ unicamente sotto la pressione delle leggi economiche che fanno di questa manodopera inutilizzata il bene più prezioso: Il soccorso più adatto al povero valido è di fornirgli il modo di assistere se stesso con le proprie forze e il proprio lavoro; l'elemosina data a un uomo sano e robusto non è una carità, o è una carità malintesa: essa impone alla società un peso superfluo ... Così vediamo il governo e i proprietari diminuire le distribuzioni gratuite (70).

Ecco ora diventato primordiale utilità ciò che per il diciassettesimo secolo era ancora l'eminente dignità dei poveri e che dava il suo significato eterno all'atto di carità: nessuna commiserazione è ora richiesta, ma solo il riconoscimento della ricchezza ch'essi rappresentano fin da questo mondo. Il ricco del Medioevo era santificato dal povero; quello del diciottesimo secolo è mantenuto da lui: senza le classi inferiori, cioŠ sofferenti, della società, il ricco non sarebbe n, alloggiato, n, vestito, n, nutrito; per costui l'artigiano, salito su un fragile palco, porta su, a rischio della vita, enormi pesi in cima ai nostri edifici; per costui l'agricoltore sfida le intemperie delle stagioni e le fatiche sfibranti della coltivazione; per costui una folla di disgraziati va a cercare la morte nelle miniere o nei laboratori di tintoria o di preparati minerali (71). Il povero è reintrodotto nella comunità da cui l'internamento l'aveva scacciato; ma egli ha un nuovo volto. Non è più la giustificazione della ricchezza, la sua forma spirituale; ne è la preziosa materia. Era un tempo la sua ragione d'essere; ora è la sua condizione di esistenza. Il ricco non si santifica più per merito del povero; campa. Ridiventata essenziale alla ricchezza, la povertà dev'essere liberata dall'internamento e messa a sua disposizione.
E il povero malatoì Egli è l'elemento negativo per eccellenza. Miseria senza scampo n, risorsa, priva di ricchezza virtuale. Lui, e soltanto lui, reclama un'assistenza integrale. Ma su che cosa fondarlaì Non c'è alcuna utilità economica nel curare i malati, nessuna urgenza materiale. Solo i movimenti del cuore possono esigerlo. Se esiste un'assistenza ai malati, questa sarà sempre e soltanto l'organizzazione dei sentimenti di pietà e di solidarietà, che sono più primitivi del corpo sociale poich, ne sono indubbiamente l'origine: Le idee di società, di governo, di assistenza pubblica esistono nella natura; perch, vi è anche l'idea di compassione, idea primitiva che serve loro di base (72). Il dovere di assistenza esiste quindi fuori della società, poich, è già nella natura; ma esiste anche nella società, in quanto questa non è, in origine, se non una forma di tale dovere, vecchio come la coesistenza degli uomini. Tutta la vita umana, a partire dai sentimenti più immediati fino alle forme più elaborate della società, è presa in questo reticolato dei doveri di assistenza: dapprima "beneficenza naturale", sentimento intimo che nasce con noi, che si sviluppa dove più dove meno, e che ci rende sensibili alla miseria come alle infermità dei nostri simili. Poi viene la "beneficenza personale", predilezione della natura che ci porta a fare il bene privato. Infine "beneficenza nazionale", sempre conforme agli stessi principi della nostra esistenza, che rinserra un sentimento intimo, un sentimento esteso che porta il corpo della nazione a correggere gli abusi che gli sono denunciati, ad ascoltare le lamentele che gli vengono rivolte, a volere il bene che è nell'ordine delle cose possibili, a estenderlo su tutte le classi degli individui che sono in miseria o afflitti da malattie incurabili (73).
L'assistenza diviene il primo dei doveri sociali, incondizionato fra tutti poich, è la condizione stessa della società, il legame più vivente tra gli uomini, il più personale e nello stesso tempo il più universale.. Ma il pensiero del diciottesimo secolo esita intorno alle forme concrete che deve assumere questa assistenza. Per dovere sociale bisogna intendere obbligo assoluto per la societàì E' lo stato che deve curarsi dell'assistenzaì E' lui che deve costruire gli ospedali e distribuire i soccorsiì Ci fu tutta una polemica negli anni che precedettero di poco la Rivoluzione. Gli uni sostenevano che si dovesse instaurare un controllo dello stato su tutte le istituzioni assistenziali, considerando che ogni "dovere sociale" è per ciò stesso un "dovere della società" e infine dello stato: si progetta una commissione permanente che controllerà tutti gli ospedali del regno; si medita di costruire grandi ospedali dove saranno curati tutti i malati poveri (74). Ma la maggior parte rifiuta l'idea di questa assistenza massiccia. Economisti e liberali considerano piuttosto che un "dovere sociale" è un "dovere dell'uomo in società", non della società stessa. Per fissare le forme possibili di assistenza occorre dunque definire quali siano la natura e i limiti dei sentimenti di pietà, di compassione, di

solidarietà che possono unire l'uomo sociale ai suoi simili. La teoria dell'assistenza deve riposare su tale analisi semipsicologica e semimorale, e non su una definizione degli obblighi contrattuali del gruppo. Così concepita, l'assistenza non è una struttura dello stato, ma un legame personale da uomo a uomo.
Discepolo di Turgot, Dupont de Nemours cerca di definire questo legame che unisce la sofferenza alla compassione. Quando l'uomo prova un dolore, cerca anzitutto in s, sollievo al male; poi si lamenta, comincia a implorare il soccorso dei parenti e degli amici, e ognuno di essi l'assiste seguendo una disposizione naturale che la compassione istilla, in chi più in chi meno, nel cuore di tutti gli uomini (75). Ma tale disposizione è indubbiamente dello stesso tipo dell'immaginazione e della simpatia secondo Hume; la sua vivacità non è costante, il suo vigore non è eterno; essa non ha la forza inesauribile che le consentirebbe di rivolgersi con la medesima spontaneità a tutti gli uomini, anche agli sconosciuti. Il limite della compassione è presto raggiunto: e non si può chiedere agli uomini di estendere la loro pietà oltre il termine in cui le preoccupazioni e la fatica che si assumerebbero sembrerebbero loro più penose della compassione che essi sentono. Non è dunque possibile considerare l'assistenza un dovere assoluto che s'imponga alla minima supplica della sofferenza. Essa non può essere altro che il risultato di un'inclinazione morale; e occorre analizzarla in termini di forze. Oltrepassato un certo limite, delimitato a un tempo dallo spazio, dall'immaginazione e dalla vivacità delle disposizioni - limite determinato in misura più o meno ampia dal focolare domestico -, soltanto le forze negative entrano in gioco, e l'assistenza non è più stimolata: Così gli aiuti della famiglia sono sempre i primi, i più attenti, i più energici ... Ma ... più il soccorso viene da lontano, meno esso vale, e più sembra pesante a chi l'accorda.
Lo spazio sociale della malattia si trova così completamente rinnovato. A partire dal Medioevo fino al termine dell'età classica, esso era restato omogeneo. Ogni uomo caduto in miseria e in malattia aveva diritto alla pietà e alle cure altrui. Egli era universalmente vicino a ognuno; egli poteva in ogni istante presentarsi a tutti. E più veniva da lontano - più il suo viso era sconosciuto -, più vivi erano i simboli di universalità ch'egli deteneva: egli era allora il Miserabile, il Malato per antonomasia, che sotto il suo anonimato nascondeva poteri di glorificazione. Il diciottesimo secolo frammenta invece quello spazio e vi fa apparire tutto un mondo di figure limitate. Il malato si trova situato in unità discontinue: zone attive di vivacità psicologica, zone inattive e neutre di allontanamento e di inerzia del cuore. Lo spazio sociale della malattia è frammentato secondo una specie di economia dell'abnegazione, cosicch, il malato non può più interessare ogni uomo, ma soltanto coloro che appartengono al suo ambiente: vicinanza nell'immaginazione, prossimità nei sentimenti. Lo spazio sociale della filantropia si oppone a quello della carità, non soltanto come un mondo laico a un mondo cristiano; ma altresì come una struttura di discontinuità morale e affettiva, che distribuisce i malati secondo territori d'appartenenza separati, si oppone a un campo omogeneo, in cui ogni miseria si rivolge a ogni uomo secondo l'eventualità - sempre abbandonata al caso ma sempre significativa - del proprio passaggio.
Tuttavia il diciottesimo secolo non vede in ciò un limite. Si ritiene al contrario di dare all'assistenza una maggiore vivacità naturale e anche fondamenti economici più giusti. Se, invece di costruire vasti e costosi ospedali, si distribuissero direttamente i soccorsi alle famiglie dei malati, si otterrebbe un triplice vantaggio. Anzitutto vantaggio sentimentale, perch,, vedendo il malato tutti i giorni, la famiglia non perderebbe la pietà reale che prova per lui. Poi economico, perch, non sarebbe più necessario fornire al malato vitto e alloggio, che gli sarebbero assicurati a casa sua. Infine medico, perch,, oltre a ricevere cure di una meticolosità estrema, il malato non sarebbe colpito dallo spettacolo deprimente di un ospedale che tutti considerano come il tempio della morte. La malinconia dello spettacolo che li circonda, le contaminazioni diverse, l'allontanamento da tutto

ciò cui sono affezionati aggravano le sofferenze dei pazienti e finiscono col suscitare malattie che non si possono trovare spontaneamente nella natura, essendo filiazioni tipiche dell'ospedale. La situazione dell'uomo ricoverato all'ospedale comporta malattie particolari; proprio come l'internamento è in ultima analisi creatore di povertà, così l'ospedale è creatore di malattia.
Il luogo naturale della guarigione non è l'ospedale; è la famiglia, o perlomeno l'ambiente in cui vive il malato. E come la povertà deve riassorbirsi nella libera circolazione della manodopera, così la malattia deve scomparire nelle cure che l'ambiente naturale dell'uomo può apportargli spontaneamente: La società stessa, per esercitare una vera carità, deve agire il meno possibile, e fare uso, nei limiti del possibile, delle forze particolari delle famiglie e degli individui (76).
Tali forze private sono precisamente quelle che vengono sollecitate e che si tenta di organizzare alla fine del diciottesimo secolo (77). In Inghilterra una legge del 1722 proibiva ogni forma di assistenza a domicilio: il malato indigente doveva essere condotto all'ospedale, dove sarebbe diventato, in modo anonimo, l'oggetto della carità pubblica. Nel 1796 una nuova legge modifica quella disposizione, considerata inadatta e oppressiva, perch, impedisce a certe persone meritevoli di ricevere soccorsi occasionali e priva altre del conforto inerente alla situazione domestica. Alcuni sorveglianti decideranno, in ogni parrocchia, quali soccorsi si possano concedere ai malati indigenti che restano a casa (78). Si cerca anche d'incoraggiare il sistema delle mutue assicurazioni; nel 1786 Acland stabilisce il progetto di una "universal friendly or benefit society" : contadini e domestici vi sottoscrivevano e potevano ricevere soccorsi a domicilio in caso di malattia o di incidente; in ogni parrocchia un farmacista sarebbe stato abilitato a fornire le medicine, di cui una metà sarebbe stata pagata dalla parrocchia stessa e l'altra metà dall'associazione (79).
La Rivoluzione, almeno all'inizio, abbandona i progetti di riorganizzazione centrale dell'assistenza e di costruzione di grandi ospedali. Il rapporto di La Rochefoucauld-Liancourt è conforme alle idee liberali di Dupont de Nemours e dei discepoli di Turgot: Se prevalesse il sistema dei soccorsi a domicilio, che presenta, tra altri preziosi vantaggi, quelli di riversare i benefici su tutta la famiglia del malato, di lasciarlo attorniato da ciò che gli è caro e di consolidare così per mezzo dell'assistenza pubblica i legami e gli affetti naturali, ne risulterebbe una notevole economia, poich, una somma molto inferiore alla metà di quella che oggi occorre per un povero dell'ospedale basterebbe a mantenere l'individuo soccorso a casa sua (80).

Così, mentre tutte le altre figure imprigionate tendono a sfuggire all'internamento, la sola follia vi resta, ultimo relitto, estrema testimonianza di questa pratica che fu essenziale al mondo classico, ma il cui senso ci appare ora misterioso. E per la prima volta, nel mondo cristiano, la malattia si trova isolata dalla povertà e da tutte le figure della miseria.
In breve, tutto ciò che un tempo avviluppava la follia va in rovina: il cerchio della miseria e quello della sragione si disfano. La miseria è ripresa nei problemi immanenti all'economia; la sragione si sprofonda nelle figure dell'immaginazione. I loro destini non s'incontreranno più. E alla fine del diciottesimo secolo riappare la follia stessa, condannata ancora alla vecchia terra di esclusione, come il delitto, ma altresì messa a confronto con tutti i nuovi problemi che implica l'assistenza dei malati.
La follia è già liberata, nel senso che è staccata dalle vecchie forme di esperienza in cui era irretita. Staccata, però, non per intervento della filantropia, n, per un riconoscimento scientifico e alfine positivo della sua propria verità, ma per tutto il lento lavorio che si è svolto nelle strutture più sotterranee dell'esperienza: non là dove la follia è malattia, ma dove è legata alla vita degli uomini e alla storia, dove essi sentono concretamente la loro miseria e dove sono ossessionati dai fantasmi della sragione. In queste oscure regioni si è formata lentamente la nozione moderna di follia. Non

c'è stata una nuova acquisizione di nozioni; ma una scoperta. se si vuole, nella misura in cui, grazie a una distanza presa, si è sentita di nuovo la sua presenza inquietante: nella misura in cui esiste tutto un lavoro di "d,gagement", che, pochi anni prima della riforma di Tuke e di Pinel, la lascia apparire alfine isolata nella grande figura flagrante e rovinosa della sragione.

4.
DEL BUON USO DELLA LIBERTA'.

Ecco dunque la follia restituita a una specie di solitudine: non quella rumorosa, e in un certo modo gloriosa, che aveva potuto conoscere fino alla "Renaissance", ma un'altra stranamente silenziosa; una solitudine che a poco a poco la distacca dalla comunità confusa delle case d'internamento, e la circonda, si può dire, con una zona neutra e vuota.
Nel corso del diciottesimo secolo non è scomparso il rigore inumano con cui vengono trattati i folli, ma l'evidenza dell'internamento, l'unità complessiva in cui, senz'alcun problema, essi erano presi, e i fili innumerevoli che li inserivano nella trama continua della sragione. La follia viene liberata prima di Pinel, e non da coercizioni materiali che la trattengono in prigione, ma da un asservimento molto più vincolante, forse più decisivo, che la tiene sotto il dominio di questo oscuro potere. Essa è libera anche prima della Rivoluzione: libera per una sensibilità che la individualizza, libera per il riconoscimento dei suoi volti singolari e per tutto il lavoro che le darà infine il suo statuto di oggetto.
Staccata dalle vecchie parentele e lasciata sola, tra i muri sgretolati dell'internamento, la follia pone un problema e delle domande fino ad allora mai formulate.
Essa ha soprattutto messo in imbarazzo il legislatore, il quale, non potendo fare a meno di sanzionare la fine dell'internamento, non sapeva più in quale punto dello spazio sociale situarla: prigione, ospedale o assistenza familiareì I provvedimenti adottati immediatamente prima e subito dopo l'inizio della Rivoluzione rispecchiano questa indecisione.
Nella sua circolare sulle "lettres de cachet" Breteuil domanda agli intendenti d'indicargli la natura degli ordini di detenzione nelle diverse case d'internamento, e quali motivi li giustifichino. Dopo un anno o al massimo due di detenzione dovranno essere liberati coloro che, senz'aver fatto nulla che potesse esporli alla severità delle pene determinate dalle leggi, si sono abbandonati agli eccessi del libertinaggio, degli stravizi e della dissipatezza. Al contrario, saranno trattenuti nelle case d'internamento i prigionieri il cui spirito è alienato e che per la loro imbecillità sono incapaci di vivere in mezzo alla società o pericolosi al prossimo per il loro furore. Nei riguardi di costoro basterà assicurarsi se il loro stato è sempre lo stesso e, purtroppo, diventa indispensabile protrarre la detenzione finch, è chiaro che la riacquistata libertà sarebbe nociva alla società o inutile a loro stessi (1).
E' la prima tappa: ridurre quanto più è possibile la pratica dell'internamento per quel che riguarda le colpe morali, i conflitti familiari, gli aspetti più benigni del libertinaggio, ma conservarla nel suo principio e nel suo significato essenziale: l'internamento dei folli. E' il momento in cui la follia prende praticamente possesso dell'internamento, mentre questo si spoglia delle altre sue forme di utilità.
La seconda tappa è quella delle grandi inchieste prescritte dall'Assemblea nazionale e dalla Costituente all'indomani della Dichiarazione dei diritti dell'uomo: Nessun uomo può essere arrestato n, detenuto se non nei casi stabiliti dalla legge e secondo le forme da essa prescritte ... La legge non deve contemplare pene che non siano strettamente ed evidentemente necessarie, e nessuno può

essere punito in virtù di una legge sancita e promulgata posteriormente al delitto o illegalmente applicata. L'era dell'internamento è finita. Rimane soltanto un imprigionamento in cui per ora stanno insieme i criminali condannati o presunti e i folli. Il Comitato di mendicità della Costituente designa cinque persone incaricate di visitare le case d'internamento di Parigi. Il duca di La Rochefoucauld-Liancourt presenta il rapporto (dicembre 1789); da un lato egli assicura che la presenza dei folli dà alle case di forza uno stile degradante e rischia di ridurre gli internati a uno stato indegno dell'umanità; la promiscuità che vi si tollera è prova di grande leggerezza da parte del potere e dei giudici: Questa indifferenza è molto lontana dalla pietà illuminata e premurosa verso l'infelice, dalla quale esso riceve tutti i lenimenti e tutte le consolazioni possibili ... Si può, volendo soccorrere la miseria, acconsentire a degradare l'umanità (2)ì.
Se i folli avviliscono coloro ai quali si ha l'imprudenza di mescolarli, bisogna riservare loro un internamento speciale; internamento che non sarà medico, ma che dev'essere la forma di assistenza efficace e più dolce: Fra tutte le sventure che affliggono l'umanità, la follia è una di quelle che a maggior diritto impongono pietà e rispetto; alla follia è più che giusto siano prodigate molte cure; quando si dispera della guarigione, quanti modi restano ancora, quante attenzioni, quante buone cure che possono procurare a questi infelici almeno un'esistenza sopportabile (3)!. In questo testo lo statuto della follia appare nella sua ambiguità: bisogna a un tempo e proteggere dai suoi pericoli la popolazione internata e accordarle i benefici di un'assistenza speciale.
Terza tappa, la grande serie dei decreti promulgati tra il 12 e il 16 marzo 1790. La Dichiarazione dei diritti dell'uomo riceve un'applicazione completa: Entro sei settimane a partire dal presente decreto, tutte le persone detenute nei castelli, nei conventi, nelle prigioni o nelle sedi di polizia in seguito a "lettres de cachet" o per ordine degli agenti del potere esecutivo, a meno che non siano legalmente condannate o che ci sia contro di loro un decreto di arresto, o una querela per un delitto importante che comporti una pena afflittiva, o che siano rinchiuse per follia, saranno rimesse in libertà. L'internamento è dunque definitivamente riservato a certe categorie di condannati e ai pazzi. Ma per questi ultimi si prevede una sistemazione: Le persone detenute per demenza saranno interrogate dai giudici, secondo le forme in uso, per tre mesi a partire dal giorno della pubblicazione del presente decreto, e in forza delle disposizioni dei giudici stessi saranno visitate dai medici, che, sotto la sorveglianza dei direttori del distretto, chiariranno la vera situazione dei malati, in modo che questi, dopo la sentenza emessa circa le loro condizioni, o vengano scarcerati, o curati in ospedali che saranno indicati a tale scopo (4). Sembra che ormai l'opzione sia fatta. Il 29 marzo 1790 Bailly, Duport-Dutertre e un amministratore della polizia si recano alla SalpˆtriŠre per determinare in qual modo si potrà applicare il decreto (5); in seguito fanno la stessa visita a Bicˆtre. Il fatto è che le difficoltà sono numerose, e anzitutto che non esistono ospedali destinati o almeno riservati ai folli.
Di fronte a queste difficoltà materiali, cui si aggiungono tante incertezze teoriche, comincerà una lunga fase di esitazioni (6). Da ogni parte si reclama dall'Assemblea un testo che consenta di proteggersi dai folli anche prima della promessa istituzione degli ospedali. E, con una regressione che sarà molto importante per il futuro, si fanno cadere i folli sotto le conseguenze di provvedimenti immediati e incontrollati, presi non già contro i criminali pericolosi, ma contro le bestie nocive. La legge del 16-24 agosto 1790 affida alla vigilanza e all'autorità dei corpi municipali ... l'incarico di ovviare o di rimediare agli spiacevoli incidenti che potrebbero essere causati dagli insensati o dai furiosi lasciati in libertà e dall'aggirarsi di animali nocivi e feroci (7). La legge del 22 luglio 1791 rafforza tale disposizione, scaricando sulle famiglie la responsabilità della sorveglianza degli alienati, e consentendo alle autorità municipali di adottare tutti i provvedimenti utili: I parenti degli insensati devono sorvegliarli, impedir loro di andare in giro e stare attenti che non provochino alcun disordine. L'autorità municipale deve ovviare agli inconvenienti che derivassero dalla negligenza

con cui i privati adempiono tale dovere. In questa loro tortuosa liberazione i folli ritrovano, questa volta entro la legge stessa, lo statuto animale in cui l'internamento sembrava alienarli; ridiventano bestie selvagge nell'epoca stessa in cui i medici cominciano a riconoscere loro una dolce animalità (8). Ma si ha un bel mettere questa disposizione legale nelle mani delle autorità, i problemi non vengono in tal modo risolti, gli ospedali per alienati continuano a non esistere.
Innumerevoli domande pervengono al ministero dell'interno. Delessart risponde, ad esempio, a una di esse: Capisco al pari di lei, signore, quanto sarebbe importante poter procedere senza indugio alla costruzione delle case destinate a servire da ricovero alla sventurata categoria degli insensati ... Non vedo per ora altri mezzi, per poter ritirare da luoghi così poco adatti al loro stato gli insensati che l'assenza di quelle fondazioni ha obbligato a rinchiudere in varie prigioni del suo dipartimento, se non quello, semprech, sia attuabile, di farli trasferire provvisoriamente a Bicˆtre. Sarebbe dunque opportuno che codesto direttorio scrivesse a quello di Parigi per concordare le modalità di ammissione degli insensati in quella casa, a cui le spese del loro mantenimento saranno pagate dal suo dipartimento o dai comuni di residenza di quegli sventurati, qualora le loro famiglie non fossero in grado di sobbarcarsi a quest'onere (9). Bicˆtre diventa così il grande centro dove vengono trasferiti tutti gli insensati, soprattutto a partire dal momento in cui Saint-Lazare è stato chiuso. Stesso fenomeno per le donne alla SalpˆtriŠre: nel 1792 vi si trasferiscono duecento pazze che cinque anni prima erano state alloggiate nell'antico noviziato dei Cappuccini in via Saint-Jacques (10). Ma nelle province più lontane non è possibile inviare gli alienati nei vecchi ospedali generali. Molto spesso li si tiene in prigione, come avvenne ad esempio nel forte di Hƒ, nel castello di Angers, a Bellevaux. Là il disordine è allora indescrivibile, e vi si manterrà a lungo: fino al tempo dell'Impero. Antonio Nodier fornisce qualche particolare su Bellevaux. Ogni giorno i clamori avvertono la caserma che i detenuti si pestano e si accoppano. Il corpo di guardia accorre. Composto com'è attualmente, è lo zimbello dei rissanti; gli amministratori municipali sono pregati di venire a ristabilire la calma; ma la loro autorità è disprezzata; sono insultati e vituperati; questa non è più una casa di giustizia e di detenzione (11)....
I disordini sono forse altrettanto o più grandi a Bicˆtre; vi si rinchiudono gruppi di prigionieri politici; vi si internano persone sospette in attesa di giudizio; la miseria e la penuria di viveri costringono molti detenuti alla fame. L'amministrazione non si stanca di protestare; si chiede d'isolare i criminali; e, cosa importante, certuni suggeriscono ancora che nel medesimo luogo di detenzione si rinchiudano anche i folli. Il 9 brumaio dell'anno terzo l'economo di Bicˆtre scrive ai cittadini Grandpr, e Osmond, membri della Commissione delle amministrazioni e dei tribunali: In un momento in cui l'umanità è decisamente all'ordine del giorno, non c'è nessuno che non provi un sentimento di orrore, vedendo riuniti nella stessa cella il delitto e l'indigenza. E' necessario rammentare i massacri di settembre, le continue evasioni e per tanti innocenti lo spettacolo dei prigionieri incatenati, della fila che parteì I poveri e i vecchi indigenti hanno sempre sotto gli occhi catene, inferriate e chiavistelli. Si aggiungano i gemiti dei detenuti che talvolta arrivano fino a loro ... Per tali motivi vi domando ancora con insistenza che i prigionieri vengano ritirati da Bicˆtre, per lasciarvi soltanto i poveri, o altrimenti che ne siano ritirati i poveri, per lasciarvi soltanto i prigionieri. Ecco ora un argomento decisivo, se si pensa che la lettera è stata scritta in piena Rivoluzione, molto tempo dopo i rapporti di Cabanis, e molti mesi dopo che Pinel, secondo la tradizione, avesse liberato gli alienati di Bicˆtre (12): In quest'ultimo caso si potrebbe forse lasciarvi i folli, altra sorta d'infelici che fanno soffrire terribilmente l'umanità ... Affrettatevi, dunque, cittadini che amate l'umanità, a realizzare un così bel sogno, e siate fin d'ora persuasi che avrete allora ben meritato di essa (13). Tanta confusione esisteva in quegli anni; tanto era difficile, nel momento in cui si rivalutava l'umanità, determinare il posto che doveva occupare la follia; tanto si

presentava irto di difficoltà situarla in uno spazio sociale ch'era in via di ristrutturazione.

Ma già in questa semplice cronologia abbiamo sorpassato la data tradizionalmente fissata per l'inizio della grande riforma. I provvedimenti adottati dal 1780 al 1793 definiscono il problema: la sparizione dell'internamento lascia la follia fuori dello spazio sociale; e davanti al pericolo scatenato la società reagisce da un lato con un insieme di decisioni a lunga scadenza, conformi a un ideale che sta nascendo - istituzione di case riservate agli insensati -, dall'altro con una serie di provvedimenti immediati che devono consentirle di dominare la follia con la forza - provvedimenti reazionari, se si vuole misurare questa storia in termini di progresso -. E' una situazione ambigua, ma significativa dell'imbarazzo in cui ci si trova e che indica il sorgere di nuove forme di esperienza. Per comprenderle, bisogna appunto liberarsi di tutti i temi del progresso, della loro prospettiva e della loro teleologia. Eliminata questa opzione, occorre poter determinare le strutture d'insieme che trascinano le forme di esperienza in un movimento indefinito, un moto che niente potrebbe fermare, neppure per noi.
Occorre dunque guardarsi bene dal cercare negli anni della riforma di Pinel e di Tuke qualcosa come il riconoscimento positivo della follia o l'inizio di un trattamento umano degli alienati. Bisogna lasciare agli eventi di quel periodo e alle strutture che li reggono la loro libertà di metamorfosi. Un poco al di sotto delle misure giuridiche, al livello delle istituzioni e nel dibattito quotidiano in cui si affrontano, si dividono, si compromettono e infine si riconoscono il folle e il non folle, si sono formate delle figure nel corso di quegli anni, figure evidentemente decisive poich, sono esse che hanno ingenerato la psichiatria positiva; da esse sono nati i miti di un riconoscimento alfine oggettivo e medico della follia, il quale le ha giustificate "a posteriori", consacrandole come scoperta e liberazione della verità.
In realtà, non è possibile descrivere tali figure in termini di conoscenza. Esse si situano al di qua, dove il sapere è ancora tutto vicino ai suoi gesti, alle sue familiarità, alle sue prime parole. Tre di queste strutture sono state certo determinanti:
1. Nella prima sono venuti a confondersi il vecchio spazio dell'internamento, ora ridotto e limitato, e uno spazio medico che si era formato in altro modo, e che non ha potuto congiungersi a quello se non per modificazioni ed epurazioni successive.
2. La seconda struttura stabilisce tra la follia e colui che la riconosce, la sorveglia e la giudica, un nuovo rapporto, neutralizzato, apparentemente purificato da ogni complicità, e che appartiene allo sguardo oggettivo.
3. Nella terza il folle si trova confrontato al criminale; ma non in uno spazio di confusione, n, sotto le specie dell'irresponsabilità. Questa struttura permetterà alla follia di abitare il delitto senza annientarlo del tutto, e in pari tempo autorizzerà l'uomo ragionevole a giudicare e a ripartire le follie secondo le nuove forme della morale.
Dietro la cronaca della legislazione di cui abbiamo abbozzato le tappe, è necessario studiare queste strutture.

Per molto tempo il pensiero medico e la pratica dell'internamento erano rimasti estranei fra loro. Mentre si sviluppava, secondo proprie leggi, la conoscenza delle malattie dello spirito, un'esperienza concreta della follia prendeva posto nel mondo classico, esperienza simbolizzata e fissata dall'internamento. Alla fine del diciottesimo secolo queste due figure si avvicinano, nel disegno di una prima convergenza. Non si tratta di un'illuminazione e nemmeno di una presa di coscienza che avrebbe concepito gli internati come malati; ma di un lavorio puro in cui si sono misurati il vecchio spazio di esclusione omogeneo, uniforme, rigorosamente limitato, e questo

spazio sociale dell'assistenza che il diciottesimo secolo ha appena spezzato, reso polimorfo, segmentandolo secondo le forme psicologiche e morali della dedizione.
Ma il nuovo spazio non è adatto ai problemi caratteristici della follia. Se si obbligavano i poveri validi a lavorare, se si affidava alle famiglie la cura dei malati, non si poteva consentire che i pazzi si mescolassero alla società. Tutt'al più si poteva cercar di mantenerli nello spazio familiare, proibendo ai privati di lasciar circolare liberamente i pazzi pericolosi del loro ambiente. Ma la protezione è in tal caso assicurata solo in parte e in un modo molto fragile. La società borghese, mentre si sente innocente davanti alla miseria, riconosce la propria responsabilità davanti alla follia e intuisce che deve proteggerne l'uomo privato. Nell'epoca in cui malattia e povertà diventano per la prima volta nel mondo cristiano cose private, non appartenendo che alla sfera degli individui o delle famiglie, la follia, per questo stesso fatto, reclama uno "statuto pubblico" e la definizione di uno spazio di confino che garantisca la società dai suoi pericoli.
Niente ancora determina la natura di questo confino. Non si sa se essa sarà più affine alla correzione o all'ospitalità. Una sola cosa è certa, per ora: che il folle, nel momento in cui l'internamento si dissolve, restituendo i corrigendi alla libertà e i miserabili alle loro famiglie, viene a trovarsi nella medesima situazione dei prigionieri accusati o condannati e dei poveri o dei malati che non hanno famiglia. Nel suo rapporto La Rochefoucauld-Liancourt osserva che gli aiuti a domicilio potrebbero applicarsi alla maggior parte delle persone ospitalizzate a Parigi. Su circa undicimila poveri, questo tipo di soccorso potrebbe interessarne quasi ottomila, cioŠ i bambini e le persone dei due sessi che non siano "prigionieri, insensati o senza famiglia" (14). Bisognerà dunque trattare i folli come gli altri prigionieri e immetterli in una struttura carceraria, oppure trattarli come i malati privi di un ambiente familiare e costituire intorno ad essi una quasi-famigliaì Vedremo con esattezza come hanno fatto Pinel e Tuke, definendo l'archetipo dell'asilo moderno.
Ma la funzione comune e la forma mista di questi due tipi di confino non sono ancora scoperte. All'inizio della Rivoluzione si affrontano due serie di progetti: i primi cercano di far rivivere sotto nuove forme - in una sorta di purezza geometrica, di razionalità quasi delirante - le vecchie funzioni dell'internamento, a uso essenzialmente della follia e del delitto; gli altri si sforzano invece di definire uno statuto ospedaliero della follia che possa sostituirsi alla famiglia che viene meno. Non si tratta della lotta della filantropia e della barbarie, delle tradizioni contro il nuovo umanesimo. Si tratta dei brancolamenti incerti verso una definizione della follia che tutta una società cerca di nuovo di esorcizzare, nell'epoca in cui i suoi vecchi compagni - povertà, libertinaggio, malattia - sono ricaduti nel dominio privato. In uno spazio sociale interamente ristrutturato, la follia deve ritrovare un posto.
Nell'epoca stessa in cui l'internamento perdeva il suo significato, si sognavano spesso case di correzione ideali, funzionanti senza ostacoli n, inconvenienti, in una perfezione silenziosa, Bicˆtres oniriche dove tutti i meccanismi della correzione avrebbero funzionato allo stato puro; là tutto avrebbe significato ordine e punizione, esatta misura delle pene, piramide organizzata dei lavori e dei castighi: il migliore possibile dei mondi del male. E si sogna che queste fortezze ideali siano senza contatto col mondo reale: interamente chiuse su se stesse, vivrebbero con le sole risorse del male, in un'autonomia che scongiurerebbe il contagio e dissiperebbe i terrori. Esse rappresenterebbero, nel loro microcosmo indipendente, un'immagine rovesciata della società: vizio, coercizione e punizione rifletterebbero così, come in uno specchio, la virtù, la libertà e le ricompense che fanno la felicità degli uomini.
Brissot traccia, ad esempio, il piano di una casa correzionale perfetta, secondo il rigore di una geometria simultaneamente architettonica e morale. Ogni frammento di spazio assume i valori simbolici di un inferno sociale meticoloso. Due lati dell'edificio, che dovrà essere quadrato, saranno

riservati al male nelle sue forme attenuate: le donne e i bambini da una parte, i debitori dall'altra; si accorderanno loro dei letti e un nutrimento passabili. Si esporrà la loro camera al sole e alla dolcezza del clima. Dal lato del freddo e del vento saranno posti gli accusati di delitti capitali, e con loro i libertini, gli agitati, gli insensati, perturbatori della quiete pubblica. Le prime due categorie di corrigendi faranno qualcosa di utile al bene pubblico. Alle ultime due si riserveranno i lavori indispensabili che nuocciono alla salute e che troppo spesso le brave persone sono costrette a fare. I lavori saranno proporzionati alla forza o alla delicatezza, alla natura dei delitti, eccetera ... Così i vagabondi, i libertini, gli scellerati saranno occupati a segare le pietre, a levigare il marmo, a macinare i colori, e alle manipolazioni chimiche nelle quali la vita dei bravi cittadini è di solito in pericolo. In questa meravigliosa economia il lavoro acquista una duplice efficacia: produce distruggendo, poich, l'opera necessaria alla società nasce dalla morte stessa dell'operaio indesiderabile. La vita inquieta e pericolosa dell'uomo è passata nella docilità dell'oggetto. I temi classici dell'internamento raggiungono qui una perfezione parossistica: l'internato è escluso fino alla morte, ma ogni passo che compie verso questa morte diviene utile alla felicità della società da cui è bandito (15).
All'inizio della Rivoluzione simili sogni non sono ancora svaniti. Quello di Musquinet poggia su una geometria quasi identica; ma qui la meticolosità dei simboli è ancora più ricca. Fortezza a quattro lati; ognuno degli edifici è a sua volta di quattro piani, che costituiscono una piramide di lavoro. Piramide sociale: gli internati sono raggruppati in squadre di dodici individui, dirette ognuna da un capo-operaio. Alcuni sorveglianti controllano il lavoro. Un direttore presiede a tutto l'insieme. E, anche, gerarchia di meriti, che culmina verso la liberazione; ogni settimana il lavoratore più zelante riceverà uno scudo di sei libbre, e chi avrà vinto per tre volte il premio sarà rimesso in libertà (16). Ecco che, per quanto riguarda il lavoro e l'interesse, l'equilibrio è ottenuto con grande precisione: il lavoro dell'internato rappresenta per l'amministrazione un valore di mercato, e per il prigioniero un valore di acquisto di libertà; un unico prodotto e due sistemi di guadagno. Ma esiste anche il mondo della moralità, simbolizzato dalla cappella, che sarà costruita al centro del quadrato formato dagli edifici. Uomini e donne dovranno assistere alla messa tutte le domeniche, e ascoltare con attenzione la predica che avrà sempre come scopo di suscitare in loro tutto il pentimento ch'essi devono provare per la propria vita passata, di far loro comprendere come il libertinaggio e l'ozio rendano infelici gli uomini, già in questa vita ... e far loro prendere la ferma risoluzione di comportarsi meglio in avvenire (17). Un prigioniero che abbia già ottenuto uno o due premi, che si trovi ormai a una tappa o due dalla libertà, se disturba la messa o se si mostra sregolato nei propri costumi perde subito il beneficio acquistato. La libertà non ha solo un prezzo mercantile; essa ha un valore morale e si acquista anche con la virtù. Il prigioniero è quindi posto nel punto d'incrocio di due sistemi: l'uno puramente economico, costituito dal lavoro, dal suo prodotto, e dalle sue gratificazioni; l'altro puramente morale, costituito dalla virtù, dalla sorveglianza e dalle ricompense. Quando entrambi vengono a coincidere, in un lavoro perfetto ch'è al tempo stesso pura moralità, l'internato è libero. La stessa casa di correzione, questa Bicˆtre perfetta, si trova a possedere una doppia giustificazione: per il mondo esterno rappresenta un beneficio (Musquinet valuta mezzo milione di lire annue, con quattrocento operai, questo lavoro non rimunerato), mentre per il mondo interno ivi rinchiuso rappresenta una gigantesca purificazione morale: Non c'è nessun uomo talmente corrotto da poter essere ritenuto incorreggibile; si tratta solo di fargli comprendere i suoi veri interessi e di non abbrutirlo mai con punizioni insopportabili (18)....
Si incontrano a questo punto le due forme estreme del mito dell'internamento. Esso si epura in uno schema complesso in cui traspaiono tutte le sue intenzioni. Esso diviene, del tutto ingenuamente, ciò che oscuramente era già: controllo morale per gli internati, profitto economico per gli altri; e il

prodotto del lavoro che vi si fa è ripartito rigorosamente: da un lato il beneficio, che va interamente all'amministrazione e quindi alla società; dall'altro la gratificazione, che va al lavoratore sotto forma di certificati di moralità. E' una specie di verità caricaturale, che indica non soltanto ciò che l'asilo voleva essere, ma anche lo stile con cui tutta una forma della coscienza borghese poneva i rapporti tra il lavoro, il profitto e la virtù. E' il momento in cui la storia della follia ondeggia tra i miti nei quali si sono espresse a un tempo la ragione e la sragione (19).
Con questo sogno di un'operosità che si effettui interamente sotto le spoglie della moralità, con quest'altro sogno di un lavoro che raggiunga la propria positività nella morte di chi lo compie, l'internamento raggiunge una verità eccessiva. Simili progetti non sono più dominati che da una sovrabbondanza di significati psicologici e sociali, e da tutto un sistema di simboli morali in cui la follia si trova livellata; essa allora non è più che disordine, irregolarità, oscura colpa: uno sconvolgimento nell'uomo che turba lo stato e contraddice la morale. Nel momento in cui si rende conto dell'inutilità dell'internamento, e lascia sfuggire quell'unità evidente che rendeva la sragione percepibile all'età classica, la società borghese comincia a sognare un lavoro puro, che sia tutto profitto per lei e solo morte e sottomissione morale per gli altri, e dove tutto ciò che è estraneo nell'uomo venga soffocato e ridotto al silenzio.
In queste fantasticherie l'internamento si estenua, diventa forma pura, s'insedia facilmente nel reticolato delle utilità sociali, si rivela indefinitamente fecondo. Queste elaborazioni mitiche, che riconsiderano, in una geometria fantastica, i temi di un internamento già condannato, sono un lavoro quasi inutile. E tuttavia, purificando lo spazio dell'internamento da tutte le sue reali contraddizioni, rendendolo assimilabile, almeno nell'immaginazione, alle esigenze della società, quel lavoro tentava di sostituire al suo valore di mera esclusione un significato positivo.
Bench, contemporanei ai suddetti sogni e fantasticherie, altri progetti hanno stile molto differente. In quelli regnava l'astrazione di un internamento considerato nelle sue forme più generali, senza riferimenti all'internato, che ne era piuttosto l'occasione e il materiale che la ragione d'essere. In questi, al contrario, ciò che può esservi di particolare negli internati e soprattutto l'aspetto singolare che la follia ha assunto nel diciottesimo secolo, man mano che l'internamento perdeva le proprie strutture essenziali, si trovano esaltati. L'alienazione viene trattata per se stessa, non tanto come uno dei casi di internamento necessario, ma come un problema in s, e per s,, del quale l'internamento è soltanto la soluzione. E' la prima volta che la follia internata e la follia curata, la follia riferita alla sragione e la follia riferita alla malattia, si trovano confrontate sistematicamente; insomma è l'inizio di quella confusione, o sintesi (come si vorrà chiamarla), che comprende l'alienazione mentale nel senso moderno della parola.
Nel 1785, sotto la duplice firma di Doublet e di Colombier, appare una "Instruction imprim,e par ordre et au frais du gouvernement sur la maniŠre de gouverner et de traiter les insens,s". Il folle viene situato, in piena ambiguità, a metà strada tra un'assistenza che si cerca di ricomporre e un internamento che va scomparendo. Quel testo non ha il valore n, di una scoperta n, di una conversione nel modo di trattare la follia. Esso indica piuttosto alcuni compromessi, una ricerca di metodi, alcuni equilibri. Tutte le esitazioni dei legislatori rivoluzionari vi si trovano già presagite.
Da un lato l'assistenza, in quanto manifestazione di una pietà naturale, è reclamata dai folli come da tutti coloro che non possono far fronte alle proprie necessità: La società deve proteggere con maggior cura gli esseri più deboli e più sventurati; così i bambini e i folli sono sempre stati l'oggetto della sollecitudine pubblica. Ma la compassione che si prova naturalmente per i bambini è un'attrazione positiva; invece coi folli la pietà è subito compensata e perfino cancellata dall'orrore che si prova per questa esistenza estranea votata alle sue violenze e ai suoi furori. Bisogna dunque trovare una via intermedia tra il dovere di assistenza prescritto da una pietà astratta e i timori

legittimi suscitati da uno spavento realmente provato; si tratterà di un'assistenza "intra muros", di un aiuto recato al termine della distanza prescritta dall'orrore, di una pietà che si dispiegherà nello spazio preparato da più di un secolo dall'internamento e ora lasciato vuoto. E con ciò stesso l'esclusione dei folli assumerà un nuovo significato: non indicherà più la grande cesura della ragione e della sragione, agli estremi limiti della società; piuttosto, all'interno stesso del gruppo, disegnerà una linea di compromesso tra alcuni sentimenti, e tra alcuni doveri: fra la pietà e l'orrore, fra l'assistenza e la sicurezza. Quell'esclusione non avrà mai più il valore di limite assoluto che aveva ereditato forse dalle vecchie ossessioni e che, rioccupando in un modo quasi geografico il posto della lebbra, aveva confermato nei timori sordi degli uomini. Essa dev'essere ora piuttosto una misura che un limite; e l'evidenza di questo nuovo significato rende molto criticabili gli asili francesi, che s'ispirano alla legge romana; essi in effetti recano sollievo unicamente al timore pubblico e non possono soddisfare la pietà, che reclama non solo la sicurezza ma anche quell'assistenza, quelle cure spesso trascurate, per mancanza delle quali la demenza degli uni è perpetua, mentre si potrebbe guarirla, e quella degli altri in aumento, mentre si potrebbe diminuirla.
Ma in questa nuova forma d'internamento bisogna anche conciliare le possibilità della ricchezza e le esigenze della povertà; perch, i ricchi (ed è proprio questo l'ideale dell'assistenza nei discepoli di Turgot) si fanno una legge di trattare con cura, a casa loro, i loro parenti presi da follia e in caso d'insuccesso li fanno sorvegliare da gente di fiducia. I poveri invece non hanno n, le risorse necessarie per contenere gli insensati, n, la possibilità di curarli e di far curare i malati. Bisogna quindi, secondo il modello proposto dalla ricchezza, istituire provvidenze che siano a disposizione dei poveri: al tempo stesso sorveglianza e cure vigili come nelle famiglie, ma anche gratuità completa per chi ne beneficia; per far ciò Colombier prescrive che si fondi un quartiere destinato unicamente agli insensati poveri in ogni ospizio di mendicità e che ci si proponga di curarvi indistintamente tutti i tipi di follia.
Tuttavia la parte più importante del testo consiste nella ricerca, ancora incerta, di un equilibrio tra l'esclusione pura e semplice dei folli e le cure mediche che si danno loro nella misura in cui li si considera come malati. Rinchiudere i folli significa essenzialmente premunire la società contro il pericolo ch'essi rappresentano: Mille esempi hanno comprovato questo pericolo e i giornali ce l'hanno dimostrato poco tempo fa, raccontandoci la storia di quel maniaco che dopo aver sgozzato la moglie e i figli si è addormentato tranquillamente sulle vittime sanguinanti della sua frenesia. Dunque bisogna anzitutto rinchiudere i dementi che le famiglie povere non sono in grado di far sorvegliare, ma bisogna anche lasciar loro il beneficio delle cure che potrebbero ricevere sia presso i medici se fossero più ricchi, sia negli ospedali se non li si rinchiudesse subito. Doublet fornisce i particolari delle cure che bisogna applicare alle diverse malattie dello spirito, precetti che riassumono esattamente le cure tradizionalmente impartite nel diciottesimo secolo (20).
Tuttavia il raccordo tra l'internamento e le cure non è in questo caso che di natura temporale. Essi non coincidono con esattezza ma si succedono: si curerà durante il breve periodo in cui la malattia è considerata curabile; subito dopo, l'internamento riprenderà la propria funzione di mera esclusione.
In un certo senso l'istruzione del 1785 non fa che riprendere e sistemare le usanze dell'ospitalizzazione e dell'internamento; ma l'essenziale è che essa le unisce in una stessa forma istituzionale e che le cure sono somministrate nel luogo stesso in cui viene prescritta l'esclusione.
Un tempo si curava all'H“tel-Dieu e si rinchiudeva a Bicˆtre. Ora si progetta una forma d'internamento in cui la funzione medica e quella di esclusione siano a volta a volta presenti, all'interno di un'unica struttura. Protezione della società contro il folle in una messa al bando che designa la follia come alienazione imperdonabile; e protezione contro la malattia in uno spazio di ricupero in cui la follia è considerata, almeno di diritto, transitoria: questi due tipi di provvedimenti,

che nascondono due forme di esperienza finora eterogenee, si sovrapporranno senza confondersi ancora.
Si è voluto fare del testo di Doublet e di Colombier la prima grande tappa verso la costituzione dell'asilo moderno (21). Ma la loro "Instruction" ha un bell'avvicinare quanto più è possibile al mondo dell'internamento, fino a farvele penetrare, le tecniche mediche e farmaceutiche; il passo essenziale non è ancora compiuto. E non lo sarà che il giorno in cui lo spazio d'internamento adattato e riservato alla follia rivelerà dei valori particolari, i quali, non per unione esterna ma per un potere autoctono, saranno capaci di risolvere la follia da se stessi; cioŠ il giorno in cui l'internamento sarà diventato la medicina essenziale, in cui il gesto negativo di esclusione sarà nello stesso tempo, col solo suo significato e con le sue virtù intrinseche, un'apertura sul mondo positivo della guarigione. Non si tratta di aggiungere all'internamento pratiche che gli erano estranee, ma, predisponendolo, forzando una verità in esso celata, dipanando tutti i fili che oscuramente s'intrecciavano in esso, di conferirgli un valore medico nel movimento che riconduce la follia alla ragione. Si tratta di trasformare uno spazio, ch'era soltanto separazione sociale, nel terreno dialettico dove il folle e il non folle si scambieranno le loro segrete verità.
Questo passo viene compiuto da Tenon e da Cabanis. Si trova ancora in Tenon la vecchia idea che l'internamento dei folli non debba essere decretato in modo definitivo se non dopo che le cure mediche siano fallite: Soltanto dopo aver esaurito tutte le possibili risorse si può acconsentire alla sgradevole necessità di togliere a un cittadino la sua libertà (22). Ma l'internamento non è già più, in modo rigorosamente negativo, abolizione totale e assoluta della libertà. Esso dev'essere piuttosto una libertà ristretta e organizzata. Pur essendo destinato a evitare qualsiasi contatto col mondo esterno - e in questo senso è ancora chiusura -, esso deve introdurre, verso l'interno, allo spazio vuoto dove la follia è lasciata libera di esprimersi: non perch, sia abbandonata alla sua rabbia cieca, ma perch, le si conceda una possibilità di soddisfazione che la coercizione ininterrotta non può consentirle: Il primo rimedio consiste nell'offrire ai folli una certa libertà, in modo che essi possano abbandonarsi misuratamente agli impulsi naturali (23). Senza cercare di dominarla del tutto, l'internamento deve lasciare piuttosto alla follia un certo margine grazie al quale possa essere se stessa e mostrarsi in una libertà spoglia di tutte le reazioni secondarie - violenza, rabbia, furore, disperazione - che sono provocate da una continua oppressione. L'età classica, almeno in alcuni dei suoi miti, aveva assimilato la libertà del folle alle forme più aggressive dell'animalità: ciò che imparentava il demente con la bestia era la rapacità. Appare ora il tema secondo il quale può esistere nel folle un'animalità mite, che non distrugge con la violenza la sua verità umana, ma che lascia emergere un segreto di natura, un fondo dimenticato e tuttavia sempre familiare che avvicina l'insensato all'animale domestico e al bambino. La follia non è più perversione assoluta nella crontronatura, ma invasione di una natura molto vicina. E agli occhi di Tenon l'ideale delle pratiche d'internamento è proprio quella in uso a Saint Luke, dove il folle, abbandonato a se stesso, esce dalla sua cella se lo vuole, percorre la galleria e giunge a un cortile sabbioso all'aperto. Incline ad agitarsi, egli ha bisogno di stare a volta a volta al chiuso e all'aperto per poter cedere in ogni momento all'impulso che lo domina (24). L'internamento dev'essere dunque spazio di verità oltre che spazio di coercizione, e non può essere quest'ultimo se non a condizione di esser anche l'altro. Per la prima volta viene formulata questa idea che ha tanta importanza in tutta la storia della psichiatria fino alla liberazione psicanalitica: che la follia internata trova in quella coercizione, in quella vacuità chiusa, in quel "milieu", l'elemento privilegiato in cui potranno affiorare le forme essenziali della sua verità.
Relativamente libera e abbandonata ai parossismi della propria verità, la follia non rischia forse di rafforzarsi e di obbedire a una specie di accelerazione costanteì N, Tenon n, Cabanis lo credono,

essi suppongono invece che questa semilibertà, questa libertà in gabbia, avrà un valore terapeutico. Il fatto è che per essi, come per tutti i medici del diciottesimo secolo, l'immaginazione, in quanto partecipa del corpo e dell'anima ed è il luogo di nascita dell'errore, è sempre responsabile di tutte le malattie dello spirito. Ma più l'uomo è forzato, più la sua immaginazione è errante; più strette sono le regole alle quali il suo corpo è sottomesso, più sregolati sono i suoi sogni e le sue immagini. Tant'è vero che meglio delle catene la libertà imbriglia l'immaginazione, mettendola continuamente a confronto con la realtà. L'immaginazione rientra in silenzio nel vagabondaggio della libertà. E Tenon loda molto la previdenza degli amministratori di Saint Luke, dove il folle di solito è lasciato in libertà durante il giorno: questa libertà concessa a chi non conosce il freno della ragione è già un rimedio che previene il sollievo di un'immaginazione sviata o perduta (25). La libertà internata guarisce da sola, come ben presto il linguaggio liberato nella psicanalisi, ma con un movimento che è esattamente inverso: non già permettendo ai fantasmi di prender corpo nelle parole e di scambiarsi in esse, ma obbligandoli invece a cancellarsi davanti al silenzio insistente e pesantemente reale delle cose.
Il passo essenziale è compiuto: l'internamento ha acquistato i suoi titoli di nobiltà medica, è diventato un luogo di guarigione. Il fatto importante è che tale trasformazione della casa d'internamento in asilo è avvenuta non per l'introduzione progressiva della medicina, ma attraverso una nuova strutturazione interna di questo spazio al quale l'età classica non aveva dato altra funzione che quella di escludere e di correggere. L'alterazione progressiva dei suoi significati sociali, la critica politica della repressione e la critica economica dell'assistenza, l'appropriazione di tutto il terreno dell'internamento da parte della follia, mentre tutti gli altri aspetti della sragione ne erano a poco a poco liberati, tutto ciò ha fatto dell'internamento un luogo doppiamente privilegiato per la follia: il luogo della sua verità e il luogo della sua abolizione. E in questo modo esso diventa davvero la sua destinazione; tra loro il legame sarà ormai necessario. E le funzioni che potevano sembrare le più contraddittorie - protezione contro i rischi provocati dalla follia e guarigione dei malati - trovano finalmente una sorta d'improvvisa armonia: perch, nello spazio chiuso ma vuoto dell'internamento la follia formula la propria verità e libera la propria natura; di colpo, e con la sola operazione dell'internamento, il pericolo pubblico sarà scongiurato e i segni della malattia spariranno.
Essendo lo spazio dell'internamento abitato in tal modo da nuovi valori e da tutto un movimento che gli era sconosciuto, la medicina potrà allora, e solo allora, prender possesso dell'asilo e riportare a s, tutte le esperienze della follia. Non è stato il pensiero medico a forzare le porte dell'internamento; se oggi i medici regnano nell'asilo, non è per un diritto di conquista o grazie alla forza viva della loro filantropia o al loro scrupolo di obiettività scientifica. E' perch, l'internamento stesso ha preso a poco a poco un valore terapeutico, e questo è avvenuto con una revisione degli atteggiamenti, sociali o politici, e dei riti, immaginari o morali, che da più di un secolo avevano scongiurato la follia e la sragione.
L'internamento cambia volto. Ma nel complesso che forma con esso e nel quale la separazione non è mai rigorosamente possibile, la follia si altera a sua volta. Essa intreccia rapporti nuovi con questa semilibertà che le viene offerta, col tempo in cui scorre, con gli sguardi infine che la sorvegliano e la delimitano. Essa fa corpo necessariamente con questo mondo chiuso che è per essa a un tempo la sua "verità" e il suo "soggiorno". La sua situazione diventa la sua natura; le sue coercizioni prendono il significato del determinismo e il linguaggio che la fissa prende il tono di una verità che potrebbe parlare da sola.
Il genio di Cabanis, e i testi che ha scritto nel 1791 (26), si situano in questo momento decisivo ed equivoco in cui la prospettiva barcolla: ciò che era riforma sociale dell'internamento diventa fedeltà

alle verità profonde della follia; e il modo in cui si aliena il folle si fa dimenticare per riapparire come natura dell'alienazione. L'internamento sta conformandosi alle forme che ha fatto sorgere.
Il problema della follia non è più considerato dal punto di vista della ragione e dell'ordine, ma dal punto di vista del diritto dell'individuo libero; nessuna coercizione e perfino nessuna carità possono intaccarlo. Bisogna provvedere anzitutto alla libertà e alla sicurezza delle persone alle quali ci si interessa; esercitando la beneficenza, non bisogna violare le regole della giustizia. Libertà e ragione hanno gli stessi limiti. Quando la ragione è colpita la libertà può essere forzata; e bisogna che questo assalto alla ragione sia proprio uno di quelli che minacciano l'esistenza del soggetto o la libertà degli altri: Quando gli uomini godono delle loro facoltà razionali, cioŠ quando queste non sono alterate fino al punto da compromettere la sicurezza e la tranquillità degli altri, o da esporre loro stessi a veri e propri pericoli, nessuno, neppure la società intera, ha il diritto di portare la bench, minima insidia alla loro indipendenza (27). Così si prepara una definizione della follia partendo dai rapporti che la libertà può avere con se stessa. Le vecchie concezioni giuridiche che liberavano il folle dalla sua responsabilità penale e lo privavano dei suoi diritti civili non formavano una psicologia della follia; quella sospensione della libertà era una conseguenza di tipo giuridico. Ma con Cabanis la libertà è diventata per l'uomo una natura; ciò che ne impedisce legittimamente l'uso deve avere alterato per forza le forme naturali ch'essa assume nell'uomo. L'internamento del folle, allora, non può essere altro che la sanzione di uno stato di fatto, la traduzione in termini giuridici di un'abolizione della libertà già acquisita sul piano psicologico. E con questo ricorso del diritto alla natura ecco fondata la grande ambiguità che fa tanto esitare il pensiero contemporaneo a proposito della follia: se l'irresponsabilità s'identifica con l'assenza della libertà, non esiste determinismo psicologico che non possa mandare assolto, cioŠ non esiste verità per la psicologia che non sia in pari tempo alienazione per l'uomo.
La scomparsa della libertà, che prima era una conseguenza, diviene ora il fondamento, il segreto, l'essenza della follia. E proprio quest'essenza deve prescrivere le restrizioni che bisogna imporre alla libertà materiale degli insensati. Si rende necessario un controllo, che dovrà interrogare la follia su quanto la riguarda, e per il quale (fino a tal punto la sparizione della libertà resta ancora ambigua) verranno convocati indistintamente magistrati, giuristi, medici, e anche persone semplicemente esperte: Ecco perch, i luoghi in cui sono rinchiusi i folli devono essere continuamente sottoposti all'ispezione delle differenti magistrature e alla sorveglianza speciale della polizia. Quando un folle è condotto in un luogo di detenzione, senza perdere tempo lo si osserverà sotto tutti gli aspetti, lo si farà esaminare da ispettori sanitari, lo si farà sorvegliare dagli agenti di servizio più perspicaci e più esperti nello scrutare la follia in tutte le sue varie forme (28). L'internamento dovrà funzionare come una specie di misura permanente della follia, adeguarsi senza sosta alla sua mutevole verità, e non ricorrere alla costrizione se non là dove e nei limiti in cui la libertà si aliena L'umanità, la giustizia e la buona medicina prescrivono di rinchiudere solo i folli che praticamente possano nuocere agli altri; d'incatenare soltanto quelli che, altrimenti, nuocerebbero a se stessi. La giustizia che regnerà nell'asilo non sarà più quella della punizione, ma quella della verità: una certa precisione nell'uso delle libertà e delle restrizioni, un adeguamento, estremamente rigoroso, della coercizione all'alienazione della libertà. E la forma concreta di tale giustizia e il suo simbolo visibile non si trovano più nella catena (restrizione assoluta e punitiva, che ammacca sempre le parti che stringe), ma in quella che sta per diventare la famosa camicia di forza: questo stretto corpetto di traliccio o di robusta tela, che rinserra e imprigiona le braccia (29), e che deve infastidire tanto più quanto più i movimenti che uno fa divengono violenti. Non bisogna considerare la camicia di forza un surrogato umanitario delle catene o un progresso verso l'autodisciplina. Esiste tutta una deduzione concettuale del "gilet de force", che mostra come nella

follia non si tratti più di un affrontarsi decisivo tra ragione e sragione, ma di un gioco sempre relativo, mobile, della libertà e dei suoi limiti.
Il progetto di regolamento che fa seguito al "Rapport adress, au d,partement de Paris" propone l'applicazione minuziosa delle principali idee sviluppate dal testo di Cabanis: l'ammissione dei folli e degli insensati negli edifici che sono o saranno loro destinati in tutta l'estensione del dipartimento di Parigi avverrà in seguito a rapporto del medico o del chirurgo legalmente riconosciuti, firmato da due testimoni - parenti, amici o vicini - e certificato da un giudice di pace della sezione o del mandamento. Ma il rapporto fornisce un'interpretazione più larga del regolamento: la preminenza stessa del medico nella determinazione della follia vi è chiaramente controllata, e proprio in nome di un'esperienza asilare considerata come più vicina alla verità perch, si basa su un maggior numero di casi e perch, in qualche modo lascia parlare la follia più liberamente di se stessa. Supponiamo dunque che un folle sia condotto in un ospedale ... Il malato arriva, accompagnato dai suoi parenti, dai vicini, dagli amici o da persone caritatevoli. Queste persone attestano ch'è veramente folle; esse "sono" o "non sono" munite di certificato medico. Le apparenze confermano oppure sembrano contraddire il loro racconto. Qualunque opinione si possa allora avere sulle condizioni del malato, se d'altra parte le prove della sua povertà sono autentiche, bisogna ospitarlo, almeno provvisoriamente. A questo punto deve seguire una lunga osservazione, a opera tanto degli agenti di servizio quanto degli ispettori sanitari. La separazione si compie nel privilegio dell'internamento e sotto lo sguardo di un'osservazione purificata da esso; se il soggetto dà segni manifesti di follia ogni dubbio scompare. Lo si può trattenere senza scrupoli, si deve curarlo, proteggerlo dai suoi errori e continuare coraggiosamente l'uso dei rimedi indicati. Se al contrario, dopo un determinato periodo di tempo, non si scoprirà nessun sintomo di follia, se dalle varie perquisizioni, fatte con circospezione, non si ricaverà nulla che lasci sospettare che quel periodo di calma è stato semplicemente un intervallo di lucidità; infine se il malato domanderà di uscire dall'ospedale, sarebbe un delitto trattenervelo per forza. Occorre restituirlo senza indugio a se stesso e alla società. Il certificato medico all'ingresso nell'asilo non dà quindi che una garanzia incerta. Il criterio definitivo e che non può essere messo in dubbio sarà fornito dall'internamento: la follia vi apparirà filtrata da tutto ciò ch'è illusorio e offerta a uno sguardo assolutamente neutro; infatti a parlare non è più l'interesse della famiglia, n, il potere e la sua arbitrarietà, n, i pregiudizi della medicina, ma l'internamento stesso, il quale si esprime nel linguaggio che gli è proprio: cioŠ in quei termini di libertà o di coercizione che interessano più profondamente l'essenza della follia. I guardiani che vigilano ai confini dell'internamento, sono loro che detengono ora la possibilità d'una conoscenza positiva della follia.
E Cabanis arriva per questa via alla curiosa idea (certo la più nuova) di un diario di asilo. Nell'internamento classico la sragione era, in senso stretto, ridotta al silenzio. Nulla si conosce di tutto ciò ch'è stata per così lungo tempo, eccetto alcuni segni enigmatici che la designano sui registri delle case d'internamento: i suoi aspetti concreti, il suo linguaggio, e il moltiplicarsi di quelle esistenze deliranti, tutto ciò è indubbiamente perduto per noi. Allora la follia era smemorata, e l'internamento rappresentava il sigillo di quella sua smemorataggine. Ormai esso è, viceversa, ciò in cui la follia formula la propria verità; esso deve segnarne a ogni istante le misure, e in esso la follia si compendierà, giungendo così al punto decisivo: Si terrà un diario dove saranno annotati con scrupolosa esattezza il quadro di ogni malattia, gli effetti dei rimedi, i risultati delle autopsie. Vi figureranno i nomi di tutti gli individui del reparto, così l'amministrazione disporrà di un resoconto delle condizioni di ognuno, settimana per settimana o anche, se lo ritiene necessario, giorno per giorno. La follia conquista così alcune regioni della verità che la sragione non aveva mai raggiunto: essa s'inserisce nel tempo, sfugge all'accidentalità pura con cui una volta si definivano i suoi diversi

episodi, per acquistare un aspetto autonomo nella storia. Il suo passato e la sua evoluzione fanno parte della sua verità; e ciò che la rivela non è più quella rottura sempre istantanea con la verità per cui si riconosceva la sragione. C'è un tempo della follia che è quello del calendario, non il calendario ritmico delle stagioni che l'imparenta con le forze oscure del mondo, ma quello, quotidiano, degli uomini, in cui si fa il conto della storia.
Dispiegata nella sua verità attraverso l'internamento, istallata nel tempo delle cronache e della storia, spogliata di tutto ciò che poteva rendere irriducibile la presenza profonda della sragione, la follia, così disarmata, può entrare senza rischio nel gioco degli scambi. Essa diventa comunicabile, ma sotto la forma neutralizzata di un'oggettività offerta. Essa può riassumere un'esistenza pubblica, non sotto la forma che scandalizzava, ma sotto la forma di un oggetto calmo, posto a distanza senza che nulla in esso sfugga, aperto senza reticenze su alcuni segreti che non turbano ma danno insegnamenti. L'amministrazione penserà senza dubbio che il risultato di questo diario e i suoi particolari più preziosi appartengano allo stesso pubblico che ne ha fornito i deplorevoli materiali. Indubbiamente essa ne ordinerà la stampa; e basterà che il redattore vi metta della filosofia e delle conoscenze mediche, perch, questa raccolta, offrendo di anno in anno nuovi fatti, nuove osservazioni, nuove e vere esperienze, diventi un'immensa fonte di ricchezze per la scienza fisica e morale dell'uomo (30).
Ecco la follia offerta agli sguardi. Essa lo era già nell'internamento classico, allorch, presentava lo spettacolo della propria animalità; ma lo sguardo che si dirigeva su di essa era allora uno sguardo affascinato, nel senso che l'uomo contemplava in quella figura così estranea un'animalità che era anche la sua, e che riconosceva in modo confuso come indefinitamente vicina e indefinitamente lontana; quest'esistenza, resa inumana da una mostruosità in delirio e posta nel punto più lontano del mondo, era quella ch'egli stesso provava in segreto. Lo sguardo diretto ora sulla follia non possiede più tante complicità; esso è diretto verso un oggetto raggiunto attraverso il solo intermediario di una verità discorsiva già formulata; il folle gli appare decantato dall'astrazione della follia. E se in questo spettacolo c'è qualcosa che riguarda l'individuo ragionevole, non consiste certo nella misura in cui la follia può contestare l'uomo tutto intero, ma nella misura in cui può apportare qualcosa alla scienza dell'uomo. La follia non deve più inscriversi nella negatività dell'esistenza, come uno dei suoi aspetti più sconnessi, ma prender posto progressivamente nella positività delle cose conosciute.
In questo sguardo nuovo, in cui i compromessi sono scongiurati, la barriera delle inferriate è anch'essa abolita. Il folle e il non folle sono l'uno di fronte all'altro a viso scoperto. Tra i due non esiste più altra distanza che quella misurata immediatamente dallo sguardo. Essa è impercettibile ma non per questo meno insormontabile; la libertà conquistata nell'internamento, la possibilità di assumervi una verità e un linguaggio non sono in realtà per la follia se non l'altro aspetto di un movimento che le concede uno statuto nella conoscenza: sotto lo sguardo che ora l'avvolge, essa si libera di ogni prestigio che ne faceva anche di recente una figura respinta non appena scorta; diventa una forma osservata, una cosa investita dal linguaggio, una realtà conosciuta, diventa oggetto. E se il nuovo spazio dell'internamento riavvicina la follia e la ragione, stabilisce anche, fra di esse, una distanza ben più temibile, uno squilibrio che non potrà più essere rovesciato; per quanto sia libera nel mondo predispostole dall'uomo ragionevole, per quanto sia vicina al suo spirito e al suo cuore, la follia non sarà mai, per lui, altro che un oggetto. Non più il rovescio sempre imminente della sua esistenza, ma un evento possibile nella catena delle cose. Questa caduta nell'obiettività domina la follia in modo più profondo del suo precedente asservimento alle forme della sragione. L'internamento, nei suoi nuovi aspetti, può sì offrire alla follia il lusso di una libertà: essa è serva, ora, e disarmata dei suoi più profondi poteri.

E se si volesse riepilogare in breve tutta questa evoluzione, si potrebbe dire che la caratteristica dell'esperienza della Sragione è che la follia vi era soggetto di se stessa; mentre invece, nell'esperienza che si forma alla fine del diciottesimo secolo, la follia è alienata in rapporto a se stessa nello statuto di oggetto ch'essa riceve.

Cabanis sogna per essa il dormiveglia al quale l'asilo la costringerebbe; egli cerca di esaurirla in questa problematica serena. Fatto curioso, a questo punto essa riprende vita in altro modo e si carica di tutto un contenuto concreto. Mentre si purifica per la conoscenza e si libera delle vecchie complicità, essa s'impegna in una serie d'interrogativi che la morale pone a se stessa; penetra la vita quotidiana, offrendosi a scelte e a decisioni elementari, suscitando logore opzioni e costringendo la cosiddetta opinione pubblica a riesaminare il sistema di valori che la riguarda. La decantazione e purificazione che si è operata in Colombier, in Tenon e in Cabanis, sotto lo sforzo di una continua riflessione, è subito controbilanciata e compromessa da questo lavorio spontaneo che si effettua ogni giorno ai margini della coscienza. In questo formicolio appena percepibile di esperienze giornaliere e minuscole la follia assumerà la figura morale che Pinel e Tuke le riconosceranno di primo acchito.
Il fatto è che, mentre l'internamento scompare, la follia emerge di nuovo sul terreno pubblico. Essa riappare come condotta da una lenta e sorda invasione, interrogando i giudici, le famiglie, e tutti i responsabili dell'ordine. Mentre le si cerca uno statuto essa pone dei problemi urgenti: il vecchio concetto - familiare, poliziesco e sociale - di uomo irragionevole si dissolve, lasciando che si confrontino senza intermediari la nozione giuridica dell'irresponsabilità e l'esperienza immediata della follia. Comincia tutto un lavoro per mezzo del quale il concetto negativo di alienazione come lo definiva il diritto si lascerà penetrare a poco a poco e alterare dai significati morali che l'uomo quotidiano attribuisce alla follia.
Bisogna distinguere nel luogotenente di polizia il magistrato e l'amministratore. Il primo è l'uomo della legge; il secondo l'uomo del governo (31). E Des Essarts, anni dopo, così commenta tale definizione che egli stesso aveva dato: Rileggendo nell'aprile del 1789 questo articolo redatto nel 1784, devo aggiungere che la nazione desidera che questa parte dell'amministrazione sia distrutta o almeno modificata, in modo che la libertà dei cittadini sia assicurata nella maniera più inviolabile. La riorganizzazione della polizia all'inizio della Rivoluzione, facendo sparire tale potere a un tempo indipendente e misto, ne affida i privilegi al cittadino, che è insieme uomo privato e volontà collettiva. Le circoscrizioni elettorali, istituite col decreto del 28 marzo 1789, saranno il fondamento della riorganizzazione della polizia; in ogni distretto di Parigi si stabiliscono cinque compagnie, delle quali una è retribuita (si tratta quasi sempre della vecchia polizia) ma le altre quattro sono formate da cittadini volontari (32). Da un giorno all'altro l'uomo privato si trova incaricato di assicurare questa separazione sociale immediata, anteriore all'atto di giustizia che è il compito di ogni polizia. Egli ha a che fare, direttamente, senza intermediari n, controlli, con tutto il materiale umano che un tempo era proposto all'internamento: vagabondaggio, prostituzione, dissipatezza, immoralità, e beninteso tutte le forme confuse che vanno dalla violenza al furore, dalla debolezza di spirito alla demenza. L'uomo, come cittadino, è chiamato a esercitare nell'ambito del proprio gruppo il potere, provvisoriamente illimitato, della polizia; spetta a lui compiere il gesto oscuro e sovrano col quale una società designa un individuo come indesiderabile o estraneo all'unità ch'essa forma; spetta a lui giudicare i confini dell'ordine e del disordine, della libertà e dello scandalo, della moralità e dell'immoralità. In lui, e nella sua coscienza, risiede ora il potere col quale si deve operare immediatamente, e prima di ogni deliberazione, il distacco tra ragione e follia.
Il cittadino è ragione universale, e lo è in un duplice senso. Egli è verità immediata della natura

umana, misura di ogni legislazione. Ma è anche colui per il quale la sragione si separa dalla ragione; egli è, nelle forme più spontanee della propria coscienza, nelle decisioni ch'è indotto a prendere immediatamente, prima di ogni elaborazione teorica o giudiziaria, il luogo, lo strumento e il giudice della separazione. Anche l'uomo dell'età classica, come abbiamo visto, riconosceva la follia prima di ogni sapere e in una conoscenza immediata; ma egli faceva uso, spontaneamente, del proprio buon senso, non già dei propri diritti politici: era l'uomo in quanto tale a giudicare, e a percepire, senza commento, una situazione di fatto. Ora, quando ha a che fare con la follia, il cittadino esercita un potere fondamentale che gli permette di essere a un tempo l'uomo della legge e l'uomo del governo. Come unico sovrano dello stato borghese, l'uomo libero è diventato il primo giudice della follia. Così l'uomo concreto, l'uomo di tutti i giorni, ristabilisce con essa i contatti che l'età classica aveva interrotto; ma li riprende, senza dialogo n, confronto, nella forma già data della sovranità e nell'esercizio assoluto e silenzioso dei suoi diritti. I principi fondamentali della società borghese consentono a questa coscienza insieme privata e universale di regnare sulla follia prima di ogni possibile contestazione. E quando la restituisce all'esperienza giuridica o a quella medica, nei tribunali o negli asili, essa l'ha già segretamente dominata.
Tale regno avrà la sua forma iniziale, e provvisoria, nei tribunali di famiglia : idea antica, molto anteriore alla Rivoluzione stessa, e che le abitudini dell'"Ancien R,gime" sembravano delineare in anticipo. A proposito delle petizioni con cui le famiglie sollecitavano le "lettres de cachet", il luogotenente di polizia Bertin scriveva agli intendenti, il primo giugno 1764: Prendete ogni precauzione sui due punti seguenti: primo, che le istanze siano sottoscritte dai parenti prossimi, paterni e materni; secondo, che si faccia una nota molto precisa di coloro che non firmeranno e delle ragioni che li avranno trattenuti (33). Più tardi Breteuil penserà di costituire legalmente una giurisdizione familiare. Infine un decreto della Costituente nel maggio del 1790 istituì i tribunali di famiglia. Questi dovevano rappresentare la cellula elementare della giurisdizione civile, ma le loro decisioni non diventavano esecutive se non dopo un decreto speciale emesso dalle autorità distrettuali. Questi stessi tribunali avrebbero dovuto alleggerire le giurisdizioni di stato delle innumerevoli procedure concernenti i dissidi d'interessi tra parenti, le eredità, le comproprietà eccetera. Ma si assegnava loro anche un'altra finalità: essi dovevano dare statuto e forma giuridica a provvedimenti che un tempo le famiglie domandavano direttamente all'autorità regia: padri dissipatori o corrotti, figli prodighi, eredi incapaci di amministrare la propria parte, tutte quelle forme di deficienza, di disordine o di cattiva condotta, che un tempo, in mancanza della procedura legale d'interdizione, venivano sanzionate da una "lettre de cachet", sono ora di competenza della giurisdizione familiare.
In un certo senso la Costituente porta a termine un'evoluzione che non aveva cessato di proseguire lungo tutto il diciottesimo secolo, e che aveva conferito una statura istituzionale a tutta un'usanza spontanea. Ma in realtà, l'arbitrarietà delle famiglie e la relatività dei loro interessi ne venivano ben poco limitate; al contrario, mentre sotto l'"Ancien R,gime" ogni petizione doveva comportare un'inchiesta poliziesca a titolo di accertamento, nella nuova giurisdizione si ha soltanto il diritto di appellarsi a tribunali superiori avverso le decisioni dei tribunali di famiglia. I quali indubbiamente hanno funzionato in modo alquanto difettoso e non sopravvivranno alle diverse riorganizzazioni della giustizia. Ma è abbastanza significativo che, per un certo tempo, la famiglia stessa sia stata elevata ad autorità giuridica e abbia potuto avere le prerogative di un tribunale a proposito della cattiva condotta, dei disordini e delle diverse forme d'incapacità e di follia. Per un attimo essa è apparsa in tutta chiarezza ciò che era diventata e ciò che sarebbe oscuramente rimasta: l'autorità immediata che opera la separazione tra ragione e follia, ovverosia quella logora forma giudiziaria che assimila alle norme della salute, della ragione e della libertà le regole della vita, dell'economia e

della morale familiari. Nella famiglia, considerata come istituzione e definita come tribunale, la legge non scritta assume un significato di natura, e nel tempo stesso l'uomo privato riceve uno statuto di giudice e porta nel dominio del dibattito pubblico il proprio dialogo quotidiano con la sragione. Esiste ormai un'iniziativa pubblica e istituzionale della coscienza privata sulla follia.
Molte altre trasformazioni indicano con piena evidenza questa nuova iniziativa. E soprattutto le modificazioni apportate alla natura della pena. Talvolta, come abbiamo visto, l'internamento costituiva un'attenuazione della pena; più spesso, cercava di dissimulare la mostruosità del delitto, quando questo manifestava un eccesso, una violenza rivelatrice di poteri quasi inumani; l'internamento tracciava il confine a partire dal quale lo scandalo diventava inaccettabile. Per la coscienza borghese, al contrario, lo scandalo diventa uno strumento dell'esercizio della sua sovranità. Il fatto è che nel suo potere assoluto essa è non soltanto giudice, ma altresì punizione. Conoscere, in quanto ora essa ne assume il diritto, significa non soltanto istruire e giudicare, ma anche rendere pubblica e manifestare in modo evidente ai propri occhi una colpa che troverà così la sua punizione. In essa devono operarsi il giudizio e l'esecuzione della sentenza, e il riscatto per mezzo del solo atto ideale e istantaneo dello sguardo. La conoscenza assume, nel gioco organizzato dello scandalo, la totalità del giudizio.
Nella sua "Th,orie des lois criminelles" Brissot mostra che lo scandalo costituisce la punizione ideale, sempre proporzionata alla colpa, libera da ogni stigma fisico, e immediatamente adeguata alle esigenze della coscienza morale. Egli riprende la vecchia distinzione tra il peccato, infrazione dell'ordine divino, la cui punizione è riservata a Dio, il delitto, commesso a danno del prossimo, e che deve essere punito con supplizi, e il vizio, disordine relativo solo a noi stessi e, e che deve trovare il proprio castigo nella vergogna (34). Essendo più interno, il vizio è anche più primitivo: è il delitto stesso, ma prima del suo compimento, a partire dalla sua origine nel cuore degli uomini. Prima d'infrangere le leggi, il criminale ha sempre attentato alle regole silenziose che sono presenti alla coscienza degli uomini: I vizi sono effettivamente per i costumi quello che i delitti sono per le leggi, e il vizio è sempre il padre del delitto; è una razza di mostri, i quali, come nella spaventosa genealogia del peccato descritta da Milton, sembrano riprodursi l'un l'altro. Vedo uno sventurato pronto a subire la morte ... Perch, sale sul patiboloì Seguite la catena delle sue azioni, e vedrete che il primo anello è stato quasi sempre la violazione della sacra barriera dei costumi (35). Se si vuole evitare il delitto, non basta e non è necessario rafforzare la legge o aggravare la pena; occorre rendere più imperiosi i costumi, più temibili le loro regole, suscitare lo scandalo ogni volta che un vizio si rivela. Sembrerebbe trattarsi di una punizione fittizia, e lo è effettivamente in uno stato tirannico, dove la vigilanza delle coscienze e lo scandalo non possono produrre altro che l'ipocrisia, poich, l'opinione pubblica non ha più nessun nerbo ... poich, infine, bisogna parlar chiaro, la bontà dei costumi non è parte essenziale e integrante dei governi monarchici come dei repubblicani (36). Ma quando i costumi costituiscono la sostanza stessa dello stato, e l'opinione il più forte legame della società, lo scandalo diventa la forma più temibile di alienazione. A causa sua l'uomo diviene completamente estraneo a ciò che è essenziale nella società, e la punizione, anzich, avere il carattere particolare di una riparazione, assume la forma dell'universale; essa è presente alla coscienza di ciascuno, ed effettuata dalla volontà di tutti. Legislatori che volete prevenire il delitto, ecco la strada seguita da tutti i criminali: il primo limite ch'essi oltrepassano è quello dei buoni costumi; rendetelo dunque insuperabile, e non sarete costretti a ricorrere così spesso alle pene (37). Lo scandalo diventa così la punizione doppiamente ideale, come immediato adeguamento alla colpa, e come mezzo per prevenirla prima che abbia assunto una forma criminale.
La coscienza rivoluzionaria vuole offrire al pubblico ciò che l'internamento rinchiudeva deliberatamente nell'ombra: la manifestazione diventa così l'essenza della punizione. Tutti i valori

relativi del segreto e dello scandalo sono stati così rovesciati: all'oscura profondità della punizione che avvolgeva la colpa compiuta si è sostituita la vistosità superficiale dello scandalo per colpire ciò che v'è di più oscuro, di più profondo, di meno formulato nel cuore degli uomini. E, stranamente, la coscienza rivoluzionaria ritrova il vecchio valore delle punizioni pubbliche, e come l'esaltazione delle sorde potenze della sragione (38). Ma non è che apparenza; non si tratta più di mostrare l'insensato al volto del mondo, ma solo l'immoralità alle coscienze scandalizzate.
Di qui nascerà tutta una psicologia che cambierà i significati essenziali della follia e proporrà una nuova descrizione dei rapporti dell'uomo con le forme nascoste della sragione. E' strano che la psicologia del delitto, nelle proprie forme ancora rudimentali - o almeno la preoccupazione di risalire fino alle origini del delitto nel cuore dell'uomo -, non sia scaturita da un'umanizzazione della giustizia, ma da un'esigenza supplementare della morale, da una specie di statalizzazione dei costumi, e come dai raffinamenti delle forme d'indignazione. Tale psicologia è anzitutto l'immagine rovesciata della giustizia classica. Essa rende verità manifesta ciò che vi si trovava nascosto. Essa porterà testimonianza di tutto ciò che, fino ad allora, era stato obbligato a restare senza testimoni. E, per conseguenza, la psicologia e la conoscenza di quanto c'è di intimo nell'uomo sono sorte proprio dal fatto che la coscienza pubblica è stata convocata come istanza universale, come forma immediatamente valida della ragione e della morale per giudicare gli uomini. L'interiorità psicologica si è costituita a partire dall'esteriorità della coscienza scandalizzata. Tutto ciò ch'era stato il contenuto della vecchia sragione classica potrà essere ripreso nelle forme della conoscenza psicologica. Quel mondo, ch'era stato scongiurato in una distanza irriducibile, diventa di colpo familiare alla coscienza quotidiana poich, essa deve esserne il giudice; e si ripartisce ora sulla superficie di una psicologia sorretta interamente dalle forme meno riflesse e più immediate della morale.
Tutto questo assume forma istituzionale nella grande riforma della giustizia criminale. La giuria deve appunto rappresentarvi l'istanza della coscienza pubblica, il suo dominio ideale sui poteri segreti e inumani dell'uomo. La regola dei dibattiti pubblici dà a questa sovranità, che i giurati detengono momentaneamente e per delega, un'estensione teoricamente illimitata: è l'intero corpo della nazione a giudicare, per mezzo di loro, e a trovarsi in discussione con tutte le forme di violenza, di profanazione e di sragione che l'internamento dissimulava. Ora, con un movimento paradossale, che ancora ai nostri giorni non è giunto alla fine, a mano a mano che l'istanza che giudica rivendica una maggiore universalità per fondare la sua giustizia, man mano che sostituisce alle regole delle giurisprudenze particolari la norma generale dei diritti e dei doveri dell'uomo, man mano che i suoi giudizi confermano la loro verità in una certa coscienza pubblica, il delitto s'interiorizza e il suo significato diviene sempre più privato. La criminalità perde il senso assoluto e l'unità che assumeva nel gesto compiuto, nell'offesa fatta; e si divide secondo due misure che diventeranno sempre più irriducibili col passare del tempo: quella che concilia la colpa con la pena - misura attinta alle norme della coscienza pubblica, alle esigenze dello scandalo, alle regole dell'atteggiamento giuridico che assimila punizione e manifestazione -, e quella che definisce il rapporto tra la colpa e le sue origini - misura che appartiene all'ordine della conoscenza, dell'assegnazione individuale e segreta -. Tale dissociazione basterebbe a provare, se ce ne fosse bisogno, che la psicologia, in quanto conoscenza dell'individuo, va considerata storicamente in un rapporto fondamentale alle forme di giudizio proclamate dalla coscienza pubblica. La psicologia individuale è stata resa possibile da tutta una riorganizzazione dello scandalo nella coscienza pubblica. Conoscere la concatenazione dei fattori ereditari, del passato, delle motivazioni è diventato possibile solamente il giorno in cui la colpa e il delitto, cessando di avere valori soltanto autoctoni, e di essere in rapporto appena con se stessi, hanno adeguato tutto il loro significato allo

sguardo universale della coscienza borghese. In questa scissione tra scandalo e segreto, il delitto ha perduto la sua reale densità, e ha preso posto in un mondo semipubblico semiprivato; come appartenente al mondo privato, è errore, delirio, immaginazione pura, dunque inesistenza; come appartenente al mondo pubblico, manifesta l'inumano, l'insensato, ciò in cui la coscienza universale non può riconoscersi, dunque ciò che non ha diritto di esistere. In un caso o nell'altro, il delitto diventa irreale, e nel suo non-essere scopre la sua profonda parentela con la follia.
L'internamento classico non era già il segno che questa parentela era annodata da molto tempoì Non confondeva forse in una stessa monotonia le debolezze dello spirito e quelle della condotta, le violenze delle parole e quelle dei gesti, racchiudendole nella comprensione massiccia della sragioneì Ma non operava così per assegnar loro una comune psicologia che denunciasse nelle une e nelle altre gli stessi meccanismi della follia. La neutralizzazione era cercata come un effetto. La non-esistenza sarà ora assegnata come origine. E ciò che nell'internamento rappresentava una conseguenza diventa ora una norma di assimilazione tra la follia e il delitto. La prossimità geografica in cui li si costringeva per domarli diventa vicinanza genealogica nel non-essere.
Questa alterazione è già percepibile nel primo caso di delitto passionale che sia stato perorato in Francia davanti a un giurì e in seduta pubblica. Di solito un simile avvenimento non viene molto ricordato dagli storici della psicologia. Ma per chi volesse conoscere il significato di questo mondo psicologico che si è aperto all'uomo occidentale alla fine del diciottesimo secolo e nel quale egli si è messo a cercare sempre più profondamente la propria verità, tanto da volerla ora decifrare fino all'ultima parola; per chi volesse sapere che cos'è la psicologia, non come corpo di conoscenze, ma come fatto ed espressione culturali caratteristici del mondo moderno, quel processo e il modo in cui fu condotto e discusso hanno l'importanza di un nuovo varco o di una teoria della memoria. Si sta formando tutto un nuovo rapporto dell'uomo con la sua verità.
Per situarlo con esattezza si può paragonarlo a uno qualsiasi dei casi di delitto o di follia che siano stati giudicati nel corso degli anni precedenti. Per esempio, all'epoca in cui Joly de Fleury era guardasigilli, un tale di nome Bourgeois tenta di assassinare una donna che gli rifiutava del denaro (39). Viene arrestato; la famiglia presenta subito una supplica per essere autorizzata a fornire la prova che il suddetto Bourgeois ha sempre dato segni di follia e di dissipatezza, e riuscire così a farlo rinchiudere o mandare alle Isole. Alcuni testimoni possono affermare che a più riprese l'accusato ha avuto l'aria stravolta e il comportamento di un pazzo e che spessissimo ha molto sproloquiato, dando tutti i segni di un uomo che perde la testa. Il procuratore fiscale è propenso a dar soddisfazione alla famiglia, non in considerazione delle condizioni in cui versa il colpevole, ma in ossequio all'onorabilità e alla miseria della sua famiglia: Soltanto per sollecitazione, scrive a Joly de Fleury, da parte di questa onesta famiglia desolata, la quale ha un reddito assai mediocre e si troverà così sei bambini in tenera età a carico, che il suddetto Bourgeois, ridotto alla più spaventosa miseria, lascia loro sulle braccia, ho l'onore d'indirizzare a Vostra Eccellenza la copia che troverete qui acclusa, onde con la vostra protezione, che questa famiglia implora, la stessa sia autorizzata a far rinchiudere in una casa di forza questo cattivo soggetto, capace di disonorarla con segni di follia di cui da qualche anno sta dando sin troppe prove. Joly de Fleury risponde che il processo deve proseguire dal principio alla fine, e in modo conforme alle regole: in nessun caso, neppure se la follia è evidente, l'internamento deve fermare il corso della giustizia o prevenire una condanna; tuttavia, nella procedura, si rende necessario far posto a un'inchiesta sulla follia; è opportuno che l'accusato sia udito e interrogato davanti al consigliere relatore, visto e visitato dal medico chirurgo della Corte, alla presenza di un suo sostituto. Effettivamente il processo si svolse, e il primo marzo 1783 la corte, riunitasi nella Torre criminale, decide che Bourgeois sia condotto nella casa di forza del castello di Bicˆtre, per esservi detenuto, nutrito, assistito e curato come gli altri insensati. Dopo

un suo breve soggiorno nel quartiere degli alienati, ci si avvede che non dà molti segni di follia; si teme di avere a che fare con un caso di simulazione e lo si mette in carcere. Qualche tempo dopo domanda, e ottiene, dato che non palesa alcuna violenza, di ritornare tra gli insensati, e qui è incaricato di un lavoretto che gli consente di procurarsi qualche ricompensa. Redige allora una supplica per chiedere di esser liberato. Il signor presidente risponde che la sua detenzione è un favore e che egli poteva essere condannato "ad omnia citra mortem".

E qui sta il punto essenziale: il soggiorno tra gli insensati al quale si condanna il criminale non denota che lo si dichiara innocente; rappresenta, comunque, un favore. Ciò significa che il riconoscimento della follia, anche se è avvenuto durante il processo, non fa parte integrante del giudizio, ma vi si sovrappone, modificandone le conseguenze, senza però alterare l'essenziale. Il significato del delitto, la sua gravità, il valore assoluto del gesto, tutto ciò è rimasto intatto; la follia, anche quando è riconosciuta dai medici, non risale fino al centro dell'atto per renderlo irreale; fermo restando il delitto ciò che è, essa concede al colpevole una forma attenuata della pena. Si forma allora, nella punizione, una struttura complessa e riversibile - una specie di pena oscillante -: se il criminale non dà segni evidenti di follia, viene trasferito dagli insensati ai carcerati; viceversa, se mentre si trova in cella si mostra ragionevole, se non commette alcuna violenza, se la sua buona condotta può far perdonare il suo delitto, lo si rimanda tra gli alienati, il cui regime è più mite. La violenza ch'è al centro dell'atto è, di volta in volta, ciò che rivela la follia e ciò che giustifica una punizione rigorosa. Alienazione e delitto girano attorno a questo tema instabile, in un rapporto confuso di complementarità, di vicinanza e di esclusione. Ma in ogni modo le loro relazioni restano esteriori. Ciò che rimane da scoprire, e che sarà formulato nel 1792, è invece un rapporto interiore, in cui tutti i significati del delitto saranno sconvolti e si lasceranno catturare in un sistema d'interrogazione che non ha ancora ricevuto risposta ai nostri giorni.

Nel 1792 l'avvocato Bellart deve difendere in appello un operaio di nome Gras, di cinquantadue anni, che è appena stato condannato a morte per aver assassinato la propria amante, sorpresa da lui in flagrante delitto d'infedeltà. Per la prima volta una causa passionale veniva discussa in udienza pubblica e davanti a una giuria; per la prima volta il grande contrasto fra delitto e alienazione era posto in piena luce, e la coscienza pubblica si sforzava di tracciare il confine tra l'interpretazione psicologica e la responsabilità criminale. L'arringa di Bellart non apporta nessuna nuova conoscenza nel campo di una scienza dell'animo o del cuore; ma fa di più: delimita per questo sapere uno spazio nuovo dove esso potrà assumere un significato, e scopre una di quelle operazioni per cui la psicologia, nella cultura occidentale, è diventata la verità dell'uomo.

Quello che si trova anzitutto nel testo di Bellart è il distacco della psicologia da una mitologia letteraria e morale della passione, che lungo tutto il diciottesimo secolo le era servita a un tempo come norma e come verità. Per la prima volta la verità della passione non coincide con l'etica delle passioni vere. Si conosce una certa verità morale dell'amore, fatta di verosimiglianza, di naturalezza, di spontaneità viva, che è confusamente la legge psicologica della sua genesi e la forma della sua validità. Non vi è anima sensibile nel diciottesimo secolo che non avrebbe compreso Des Grieux: e se al posto di quel vecchio di cinquantadue anni, accusato di aver ucciso per gelosia un'amante infedele, ci fosse stato un giovanotto splendido per la forza e la grazia della sua età, interessante per la sua bellezza e fors'anche per le sue passioni, si sarebbe provato per lui un interesse generale ... L'amore appartiene alla gioventù (40). Ma al di là di questo amore riconosciuto immediatamente dalla sensibilità morale, ce n'è un altro che, indipendentemente dalla bellezza e dalla gioventù, può nascere e sopravvivere a lungo nei cuori. La sua verità è di essere inverosimile, la sua natura è di essere contro natura. Non è, come l'altro, legato alle stagioni dell'età; non è il ministro della natura, creato per servire i suoi disegni e per dare l'esistenza. Mentre l'armonia del

primo è promessa di felicità, questo non si nutre che di sofferenze: se l'uno è la delizia della gioventù, la consolazione dell'età matura, l'altro è troppo spesso il tormento della vecchiaia (41). Il testo delle passioni, che il diciottesimo secolo decifrava indifferentemente in termini di psicologia e in termini di morale, è ora dissociato; esso si divide secondo due forme di verità; è preso in due sistemi di appartenenza alla natura. E si abbozza una psicologia che non interessa più la sensibilità ma solo la conoscenza, una psicologia che parla di una natura umana in cui le figure della verità non rappresentano più delle forme di validità morale.
Questo amore che non è più limitato dalla saggezza della natura è del tutto abbandonato ai propri eccessi; è come la rabbia di un cuore vuoto, il gioco assoluto di una passione senza oggetto; tutto il suo attaccamento è indifferente alla verità dell'oggetto amato, poich, esso si abbandona con troppa violenza ai movimenti della sola immaginazione. Esso vive soprattutto nel cuore, geloso e furioso come lui. Questa rabbia tutta riassorbita in se stessa rappresenta a un tempo l'amore in una specie di spoglia verità e la follia nella solitudine delle sue visioni. Viene un momento in cui la passione si aliena per essere troppo conforme alla sua verità meccanica, tanto che sul solo slancio del suo movimento essa diventa delirio. E conseguentemente, riferendo un gesto di violenza alla violenza della passione, distaccandone la verità psicologica allo stato puro, lo si situa in un mondo di accecamento, di illusione e di follia che maschera la sua realtà criminale. Bellart nella sua arringa rivelava per la prima volta il rapporto, fondamentale per noi, che stabilisce in ogni gesto umano una proporzione inversa fra la sua verità e la sua realtà. La verità di un comportamento non può mancare di renderlo irreale; essa tende oscuramente a proporgli la follia come forma ultima e non analizzabile di ciò che essa è in segreto. Dell'atto omicida di Gras non resta infine che un gesto vuoto, compiuto da una mano solo essa colpevole, e dall'altra parte una fatalità avversa che si è prodotta nell'assenza della ragione e nella tempesta di una passione irresistibile (42). Se si libera l'uomo da tutti i miti morali in cui la sua verità restava imprigionata, ci si accorge che la verità di questa verità disalienata non è altro che l'alienazione stessa.
Ciò che si intenderà ormai per verità psicologica dell'uomo riprende così le funzioni e il significato mantenuti a lungo dalla sragione; e l'uomo scopre in fondo a se stesso, all'estremità della propria solitudine, in un punto che non è mai raggiunto dalla felicità, dalla verosimiglianza e dalla morale, i vecchi poteri che l'età classica aveva scongiurato ed esiliato alle frontiere più lontane della società. La sragione è oggettivata violentemente in ciò che esiste di intimo, di più soggettivo, di più profondo nell'uomo. Essa, ch'era stata a lungo una manifestazione colpevole, diventa ora un fatto innocente e segreto. Essa, che aveva esaltato le forme dell'errore in cui l'uomo abolisce la propria verità, diventa, al di là dell'apparenza, oltre la realtà stessa, la verità più pura. Captata nel cuore umano, sprofondata in esso, la follia può formulare la verità originaria dell'uomo. A questo punto comincia un lento lavorio che ai nostri giorni sbocca infine in una delle maggiori contraddizioni della nostra vita morale: tutto ciò ch'è formulato come verità dell'uomo viene messo sul conto dell'irresponsabilità, e dell'innocenza che nel diritto occidentale è sempre stata la caratteristica della follia all'ultimo stadio: Se Gras, nell'istante in cui ha ucciso la vedova LefŠvre, era talmente dominato da qualche passione esclusiva che gli fu impossibile rendersi conto di quello che faceva e lasciarsi guidare dalla ragione, è altrettanto impossibile condannarlo a morte (43). Tutto il problema della pena, del giudizio, del significato stesso del delitto, problema rimesso in discussione da una psicologia che segretamente colloca l'innocenza della follia nel cuore di ogni verità enunciabile circa l'uomo, era già virtualmente presente nell'arringa di Bellart.
Innocenza: questa parola, tuttavia, non dev'essere presa in senso assoluto. Non si tratta di una liberazione dello psicologico dal morale, ma piuttosto di una nuova strutturazione del loro equilibrio.

La verità psicologica dichiara innocente soltanto entro un limite molto preciso. Questo amore che vive soprattutto nel cuore, per essere irresponsabile, non dev'essere solo un meccanismo psicologico; dev'essere l'indicazione di un'altra morale, che non è se non una forma rarefatta della morale stessa. Un giovanotto, nella forza dell'età e interessante per la sua bellezza, abbandona la sua amante se ne viene ingannato; più di uno, al posto di Gras, avrebbe riso dell'infedeltà della propria amante e se ne sarebbe trovata un'altra. Ma la passione dell'accusato vive da sola e per se stessa; essa non può sopportare quell'infedeltà, e non si adatta a nessun cambiamento: Gras vedeva con disperazione sfuggirgli l'ultimo cuore su cui potesse sperare di regnare; e tutte le sue azioni hanno necessariamente portato l'impronta di tale disperazione (44). Egli è assolutamente fedele; l'accecamento del suo amore l'ha condotto a una virtù poco comune, esigente, tirannica, ma che non è possibile condannare. Si può essere severi con la fedeltà, quando si è indulgenti con l'incostanzaì E se l'avvocato chiede che il suo cliente non venga condannato alla pena di morte, lo fa in nome di una virtù che i costumi del diciottesimo secolo forse non apprezzavano, ma che bisogna ora onorare se si vuole ritornare alle virtù di un tempo.
Questa regione della follia e del furore in cui nasce il gesto criminale non lo dichiara innocente se non appunto nella misura in cui essa non ha una rigorosa neutralità morale, ma in cui assume una funzione precisa: esaltare un valore che la società riconosce senza consentirgli di realizzarsi. Si prescrive il matrimonio ma si è obbligati a chiudere gli occhi sull'infedeltà. La follia avrà un potere di giustificazione, se rivela gelosia, ostinazione, fedeltà: anche a prezzo della vendetta. La psicologia deve istallarsi all'interno di una cattiva coscienza, nel rapporto tra i valori riconosciuti e i valori reclamati. Allora, e soltanto allora, può dissolvere la realtà del delitto e dichiararlo impunibile, per una sorta di donchisciottismo delle virtù impraticabili.
Se non lascia trasparire questi inaccessibili valori, il delitto può essere determinato a piacimento dalle leggi della psicologia e dai meccanismi del cuore: esso non merita nessuna indulgenza, non rivela altro che vizio, perversione, scelleratezza. Bellart si preoccupa di stabilire una grande distinzione tra i crimini: alcuni sono vili e denunciano un'anima di fango, come il furto: e in questi la società borghese non può certo riconoscere nessun valore, neppure ideale; parimenti altri gesti, ancora più atroci, che rivelano un'anima putrefatta dalle scelleratezze, come l'assassinio o l'omicidio premeditato. Ma altri crimini rivelano invece un'anima viva e appassionata, come tutti quelli che sono strappati d'impulso, come quello che è stato commesso da Gras (45). Il grado di determinazione di un gesto non fissa dunque la responsabilità di chi l'ha compiuto; al contrario, più un'azione sembra nascere lontano e prender radice in quelle nature di fango, più essa è colpevole; se invece nasce all'improvviso ed è portata, come di sorpresa, da un puro movimento del cuore verso una sorta d'eroismo solitario e assurdo, merita una sanzione più leggera. Si è colpevoli d'aver ricevuto una natura perversa e un'educazione viziosa; ma si è innocenti nel passaggio immediato e violento da una morale all'altra, cioŠ da una morale praticata che non si osa quasi riconoscere a una morale esaltata che, per il maggior bene comune, ci si rifiuta di praticare. Chiunque ha conosciuto, nella sua infanzia, una sana educazione, e ha avuto la fortuna di conservarne i principi in età più avanzata, può ripromettersi facilmente che nessun delitto come i primi - quelli delle anime putrefatte - macchierà mai la sua vita. Ma quale uomo sarà così temerario da assicurare che mai, nell'esplosione di una grande passione, commetterà i secondiì Chi oserebbe assicurare che mai, nell'esaltazione del furore e della disperazione, macchierà le proprie mani di sangue, e forse del sangue più prezioso (46)ì.
Così si opera una nuova separazione della follia: da un lato una follia abbandonata alla propria perversione, e che nessun determinismo potrà mai giustificare; dall'altro una follia proiettata verso un eroismo che costituisce l'immagine rovesciata, ma complementare, dei valori borghesi. Solo

quest'ultima acquisirà a poco a poco diritto di cittadinanza nella ragione, o piuttosto nelle intermittenze della ragione; in essa la responsabilità si attenuerà e il delitto diventerà più umano e contemporaneamente meno punibile. Se la si ritiene spiegabile è perch, essa appare tutta penetrata di opzioni morali nelle quali ci si riconosce. Ma c'è l'altra faccia dell'alienazione, quella di cui senza dubbio parlava Royer-Collard nella sua famosa lettera a Fouch,, quando menzionava la follia del vizio. Follia che è qualcosa di meno della follia, perch, è completamente estranea al mondo morale, e perch, il suo delirio non parla se non del male. E mentre la prima follia si avvicina alla ragione, si mescola a essa, si lascia comprendere a partire da essa, l'altra è rigettata verso le tenebre esterne; là nascono quelle strane nozioni che sono state successivamente nel diciannovesimo secolo la follia morale, la degenerazione, il criminale nato, la perversione: altrettante cattive follie che la coscienza moderna non ha potuto assimilare e che formano il residuo irriducibile della sragione, ciò da cui non ci si può proteggere se non in modo assolutamente negativo, col rifiuto e l'assoluta condanna.
Nei primi grandi processi criminali che sono stati discussi e giudicati in udienza pubblica sotto la Rivoluzione, tutto il vecchio mondo della follia si trova di nuovo illuminato in un'esperienza quasi quotidiana. Ma le norme di questa esperienza non gli permettono più di assumerne tutto il peso, e ciò che il sedicesimo secolo aveva accolto nella totalità prolissa di un mondo immaginario, il diciannovesimo secolo lo scinderà secondo le regole di una percezione morale: esso riconoscerà la buona e la cattiva follia: quella di cui si accetta la presenza confusa ai margini della ragione, nel gioco della morale e della cattiva coscienza, e quella su cui si lascia ricadere il vecchio anatema e tutto il peso dell'irreparabile offesa.

La rovina dell'internamento fu più brutale in Francia che dappertutto altrove. Nei pochi anni che precedono la riforma di Pinel, i luoghi di soggiorno della follia e l'elaborazione che li trasforma restano allo scoperto; appare allora tutto un lavoro di cui abbiamo cercato di fissare gli aspetti.
Lavoro che a prima vista sembra essere di presa di coscienza: la follia infine designata in una problematica che le è propria. Ma occorre dare a questa presa di coscienza la pienezza del suo significato; non si tratta tanto di un'improvvisa scoperta quanto di un lento chiarimento, come se in questa presa di coscienza la "cattura" fosse ancora più importante della novità dell'"illuminazione".
Una certa forma di coscienza, storicamente situata, si è impadronita della follia e ne ha dominato il significato. Se questa nuova coscienza sembra restituire alla follia la sua libertà e una verità positiva, ciò avviene non solo per la sparizione delle vecchie costrizioni, ma soprattutto grazie all'equilibrio di due serie di processi positivi: gli uni sono di chiarimento, di distacco e, se si vuole, di liberazione; gli altri costruiscono in fretta nuove strutture di protezione, che consentono alla ragione di separarsi e di garantirsi nel momento stesso in cui ritrova la follia nelle immediate vicinanze. Questi due sistemi non si oppongono; oltre a completarsi, formano un tutto unico: l'unità coerente di un gesto per cui "la follia è offerta alla conoscenza in una struttura che è alienante fin dall'inizio".
A questo punto cambiano definitivamente le condizioni dell'esperienza classica della follia. Ed è possibile infine fare un quadro di queste categorie concrete nel gioco della loro apparente opposizione.

FORME DI LIBERAZIONE // STRUTTURE DI PROTEZIONE.

1. Soppressione di un internamento che confondeva la follia con tutte le altre forme della sragione. // 1. Designazione di un internamento non più terra di esclusione ma luogo privilegiato in cui la follia deve raggiungere la propria verità.

2. Costituzione di un asilo che si propone un fine esclusivamente medico. // 2. Imprigionamento della follia in uno spazio invalicabile, che sia luogo di manifestazione e contemporaneamente di guarigione.

3. Acquisizione da parte della follia del diritto di esprimersi, di essere ascoltata, di parlare a proprio nome. // 3. Elaborazione intorno e al di sopra della follia di una specie di soggetto assoluto che è tutto sguardo e le conferisce uno statuto di puro oggetto.

4. Introduzione della follia nel soggetto psicologico come verità quotidiana della passione, della violenza e del delitto. // 4. Inserimento della follia all'interno di un mondo non coerente di valori e nei giochi della cattiva coscienza.

5. Riconoscimento della follia, nel suo ruolo di verità psicologica, come determinismo irresponsabile. // 5. Separazione delle forme della follia secondo le esigenze dicotomiche di un giudizio morale.

Questo doppio movimento di liberazione e di asservimento costituisce le assise segrete sulle quali riposa l'esperienza moderna della follia.

Noi crediamo facilmente che l'oggettività che riconosciamo alle forme della malattia mentale sia offerta liberamente al nostro sapere come verità alfine liberata. In realtà, essa si concede soltanto a chi ne è protetto. La conoscenza della follia suppone in chi la detiene un certo modo di liberarsi da essa, di essersi in anticipo staccato dai suoi rischi e dai suoi prestigi, un certo modo di non essere folle. E l'avvento storico del positivismo psichiatrico non è legato che secondariamente allo sviluppo della conoscenza; originariamente, esso è la fissazione di un modo particolare d'esser fuori della follia: una certa coscienza di non-follia, che diventa, per il soggetto del sapere, situazione concreta, base solida a partire dalla quale è possibile conoscere la follia.
Se si vuol sapere che cos'è avvenuta durante questo brusco mutamento che in pochi anni ha istallato sulla superficie del mondo europeo una nuova conoscenza e un nuovo trattamento della follia, è inutile domandarsi che cosa è stato aggiunto al sapere già posseduto. Tuke, che non era medico, Pinel, che non era psichiatra, ne sapevano più di Tissot o di Cullenì Ciò che è cambiato, e bruscamente, è la coscienza di non essere folle: coscienza che, a partire dalla metà del diciottesimo secolo, si trova di nuovo confrontata con tutte le forme vive della follia, coinvolta nella loro lenta ascensione, e travolta ben presto nelle rovine dell'internamento. Ciò che è avvenuto durante gli anni che precedono e seguono immediatamente la Rivoluzione è un nuovo e improvviso liberarsi di questa coscienza.
Fenomeno puramente negativo, si dirà, ma che non lo è se lo si osserva da vicino. Esso è perfino il primo e il solo fenomeno positivo nell'avvento del positivismo. Questa liberazione non è stata possibile in effetti se non per mezzo di tutta un'architettura protettiva, disegnata e costruita successivamente da Colombier, Tenon, Cabanis, Bellart. E la solidità di tali strutture ha permesso loro di sussistere pressoch, intatte fino ai nostri giorni, anche a dispetto delle acquisizioni della ricerca freudiana. Nell'età classica il modo di non essere folle era duplice: si divideva tra una percezione immediata e quotidiana della differenza e un sistema di esclusione che confondeva la follia tra altri rischi; la coscienza classica della sragione era dunque interamente occupata da una tensione tra questa evidenza interiore mai contestata e l'arbitrarietà sempre criticabile di una

separazione sociale. Ma il giorno in cui queste due esperienze si sono ricongiunte, in cui il sistema di protezione sociale si è trovato interiorizzato nelle forme della coscienza, il giorno in cui il riconoscimento della follia si è compiuto nel movimento col quale ci si staccava da essa e si misuravano le distanze sulla superficie stessa delle istituzioni, quel giorno, la tensione che regnava nel diciottesimo secolo è scomparsa di colpo. Forme di conoscenza e strutture di protezione si sono sovrapposte in una coscienza di non essere folle ormai sovrana. Tale possibilità di rappresentarsi la follia come conosciuta e dominata a un tempo in un unico atto di coscienza, è al centro dell'esperienza positivista della malattia mentale. E finch, una simile possibilità non sarà ridiventata impossibile, in una nuova liberazione del sapere, la follia resterà per noi ciò che si annunciava già per Pinel e per Tuke: resterà imprigionata nella sua era di positività.
Da allora in poi la follia non è più un soggetto di timore o un tema continuamente rinnovato dello scetticismo. E' diventata oggetto. Ma con uno statuto singolare. Nel movimento stesso che la rende oggettiva, diventa la prima delle forme oggettivanti. Qualcosa che dà all'uomo una presa oggettiva su se stesso.
Non è un caso se il diciannovesimo secolo ha domandato anzitutto alla patologia della memoria, della volontà e della persona ciò che era la verità del ricordo, della volontà e dell'individuo. In questa ricerca c'è qualcosa di profondamente fedele alle strutture che sono state elaborate alla fine del diciottesimo secolo e che facevano della follia la prima figura dell'oggettivazione dell'uomo.
Nel grande tema di una conoscenza positiva dell'essere umano la follia è dunque sempre in falsa posizione: a un tempo oggettivata e oggettivante, offerta e in disparte, contenuto e condizione. Per il pensiero del diciannovesimo secolo, e ancora per noi, essa è una cosa enigmatica: inaccessibile infatti per il momento nella sua verità totale, non si dubita tuttavia che un giorno si aprirà a una conoscenza che potrà esaurirla. Ma questo non è che un postulato e un oblio delle verità essenziali. La presente reticenza, che si ritiene transitoria, nasconde in realtà un ritiro fondamentale della follia in una regione che si estende oltre le frontiere della conoscenza possibile dell'uomo. L'eventualità per l'uomo di essere folle e la possibilità d'essere oggetto si sono ricongiunte alla fine del diciottesimo secolo, e questo incontro ha fatto nascere sia i postulati della psichiatria positiva che i temi di una scienza oggettiva dell'uomo.
Ma in Tenon, in Cabanis e in Bellart questa unione, essenziale alla cultura moderna, era operata ancora sul piano del pensiero. Essa diverrà situazione concreta grazie a Pinel e a Tuke: nell'asilo da loro fondato, che dà il cambio ai grandi progetti di riforma, il rischio d'essere folle è identificato in ognuno, e fin nella sua vita quotidiana, con la necessità d'essere oggetto. Il positivismo allora non sarà più soltanto un progetto teorico, ma altresì lo stigma dell'esistenza alienata.
Lo statuto d'oggetto sarà imposto fin dall'inizio a ogni individuo riconosciuto alienato; l'alienazione sarà deposta come una verità segreta nel cuore di ogni conoscenza oggettiva dell'uomo.

5.
NASCITA DEL MANICOMIO.

Si conoscono le immagini. Sono familiari a tutte le storie della psichiatria, dove hanno la funzione d'illustrare l'età felice in cui la follia è infine riconosciuta e trattata secondo una verità davanti alla quale si era restati troppo a lungo ciechi.
La rispettabile Società dei Quaccheri ... ha voluto assicurare ai propri soci, che avessero la sventura di perdere la ragione senza possedere una fortuna sufficiente per ricorrere alle fondazioni costose, tutte le risorse dell'arte e tutte le consolazioni della vita compatibili col loro stato; una sottoscrizione

volontaria ha fornito i fondi, e da circa due anni un'istituzione che sembra riunire numerosi vantaggi con tutta l'economia possibile è sorta nei pressi della città di York. Se l'anima si abbatte un istante alla vista di questa terribile malattia che pare fatta per umiliare la ragione umana, si provano in seguito dolci emozioni considerando tutto ciò che una generosa benevolenza ha saputo inventare per guarirla o per darle sollievo.
Questa casa è situata a un miglio da York, in mezzo a una campagna fertile e ridente; non fa pensare a una prigione, ma piuttosto a una vasta fattoria rustica; essa è circondata da un grande giardino chiuso. Niente sbarre, niente grate alle finestre (1).
Quanto alla liberazione degli alienati di Bicˆtre, il racconto è celebre: la decisione di togliere le catene ai prigionieri delle segrete; Couthon che visita l'ospedale per accertarsi che non vi si nascondano dei sospetti; Pinel che gli va incontro coraggiosamente, mentre ognuno trema alla vista dell'infermo portato a braccia; il confronto del filantropo saggio e deciso col mostro paralitico: Pinel lo condusse subito al quartiere degli agitati, dove la vista delle celle lo impressionò penosamente. Volle interrogare tutti i malati. Non ricevette dalla maggior parte di loro altro che ingiurie e apostrofi grossolane. Era inutile prolungare ancora l'inchiesta. Rivolgendosi a Pinel: 'Perbacco, cittadino, sei pazzo anche tu a voler liberare dalle catene simili animalì'. Pinel gli rispose con calma: 'Cittadino, sono convinto che questi alienati sono così intrattabili proprio perch, vengono privati d'aria e di libertà'. 'Ebbene, fa' come vuoi, ma temo che sarai vittima della tua presunzione'. E Couthon viene trasportato fino alla sua carrozza. La sua partenza fu un sollievo; si respirò; il grande filantropo si mise subito all'opera (2).
Queste sono delle immagini, almeno nella misura in cui ognuno dei due racconti attinge i suoi poteri essenziali a forme immaginarie: la calma patriarcale della dimora di Tuke, dove si placano lentamente le passioni del cuore e i disordini dello spirito; la lucida fermezza di Pinel che domina con una sola parola e con un solo gesto i due furori animaleschi che ruggiscono contro di lui e lo guatano: immagini che porteranno lontano, e fino ai nostri giorni, il loro peso leggendario.
E' inutile rifiutarle. Ci restano troppo pochi documenti più validi. E poi, sono troppo dense nella loro ingenuità per non rivelare molto di quello che non dicono. Nella sorprendente profondità di ognuna bisognerebbe poter decifrare sia la situazione concreta che quelle immagini nascondono, sia i valori mitici ch'esse offrono come verità, e che hanno trasmesso; sia, infine, l'operazione reale che è stata fatta e della quale esse non forniscono se non una traduzione simbolica.
E anzitutto Tuke è un quacchero, un socio d'una di quelle innumerevoli Società di Amici che si sono sviluppate in Inghilterra a partire dalla fine del diciassettesimo secolo.
Abbiamo visto che la legislazione inglese, nella seconda metà del diciottesimo secolo, tende sempre più a favorire l'iniziativa privata nel campo dell'assistenza (3). Si organizzano gruppi di assicurazione, si favoriscono le società di soccorso. Da più di un secolo, per ragioni sia economiche che religiose, i quaccheri hanno svolto tale funzione, e all'inizio contro la volontà del governo. Noi non diamo denaro a uomini vestiti di nero per assistere i nostri poveri, per seppellire i nostri morti, per convertire i nostri fedeli: queste sante iniziative ci sono troppo care per darne l'incarico ad altri (4). Si comprende che, nelle nuove condizioni della fine del diciottesimo secolo, sia stata votata una legge nel 1793 per l'incoraggiamento e l'aiuto alle società benefiche (5). Si tratta di associazioni il cui modello, e spesso anche l'ispirazione, è stato attinto dai quaccheri, e che, con sistemi di collette e di donazioni, raccolgono fondi a pro di quei loro soci che si trovano nel bisogno o che si ammalano. Il testo della legge precisa che da tali istituzioni ci si possono attendere effetti molto benefici, assecondando la felicità degli individui e diminuendo in pari tempo il peso delle spese pubbliche. Cosa importante: si dispensano i membri di simili società dal "removal", per il quale una parrocchia può e deve sbarazzarsi di un indigente o di un malato povero, se non è originario del

luogo, rimandandolo alla sua parrocchia d'origine. Bisogna notare che questo provvedimento del "removal", stabilito dal Settlement Act, sarà abolito nel 1795 (6), e che si farà obbligo a una parrocchia di mantenere a proprie spese un malato povero che non le appartenga, qualora il suo trasporto rischi d'essere pericoloso. Abbiamo qui presente il quadro giuridico del conflitto singolare che ha dato origine al Ritiro.
Si può supporre d'altra parte perch, i quaccheri si siano mostrati subito tanto premurosi a proposito delle cure e dell'assistenza da dare agli insensati. Fin dall'origine avevano avuto a che fare con le case d'internamento; nel 1649 Giorgio Fox e un suo compagno erano stati mandati, per ordine del giudice, nella casa di correzione di Darby per esservi frustati e rinchiusi per sei mesi come bestemmiatori (7). In Olanda i quaccheri furono a più riprese rinchiusi nell'ospedale di Rotterdam (8). E sia che abbia trascritto un discorso ascoltato da loro, sia che abbia prestato loro un'opinione corrente per quanto li riguardava, Voltaire fa dire al suo Quacchero, nelle "Lettres philosophiques", che l'anelito che li ispira non è necessariamente la Parola stessa di Dio, ma talvolta lo sproloquio insensato della sragione : Noi non possiamo sapere se un uomo che si alza per parlare sarà ispirato dallo spirito o dalla follia (9). In ogni caso i quaccheri, come molte sette religiose alla fine del diciassettesimo secolo e all'inizio del diciottesimo, si sono trovati coinvolti nel grande dibattito dell'esperienza religiosa e della sragione (10); per gli altri, forse per loro stessi, certe forme di tale esperienza erano poste in un'ambiguità di buon senso e di follia; e indubbiamente è stato loro necessario operare a ogni istante la separazione dell'uno e dell'altra, affrontando per di più il rimprovero di alienazione che non si cessava di rivolger loro. Da ciò probabilmente deriva l'interesse un po' sospettoso che le Società di Amici hanno avuto per il trattamento dei folli nelle case d'internamento.
Nel 1791 una donna appartenente alla setta viene posta in un istituto per insensati, nei dintorni della città di York. La famiglia, che vive lontano, incarica gli Amici di vegliare sulla sua sorte. Ma la direzione dell'asilo rifiuta le visite, col pretesto che le condizioni della malata non le consentono di riceverne. Alcune settimane dopo, la donna muore. Questo fatto penoso suscitò naturalmente varie riflessioni sulla situazione degli insensati e sui miglioramenti che potevano essere apportati a simili istituti. In particolare, si comprese che la Società degli Amici avrebbe avuto un interesse tutto speciale a possedere un'istituzione di questo tipo, sulla quale potrebbe vegliare essa stessa, e dove si potrebbe applicare un trattamento migliore di quello che viene praticato di solito (11). Questo è il racconto fatto da Samuele Tuke, vent'anni dopo l'accaduto.
E' facile sospettare qui uno dei numerosi incidenti causati dalla legge del Settlement Act. Una persona priva di grandi risorse si ammala lontano da casa; la legge impone che sia rimandata a casa. Le sue condizioni, però, e forse le spese del trasporto, costringono a trattenerla. Situazione in parte illegale, che soltanto il pericolo immediato può giustificare, e che d'altronde ha dovuto, nel caso in esame, essere legalizzata da un ordine d'internamento firmato da un giudice di pace. Ma, all'infuori dell'asilo in cui il malato è rinchiuso, nessuna associazione di carità, oltre quella della sua parrocchia d'origine, ha il diritto di porgergli aiuto. In breve, un povero che cada gravemente ammalato fuori della propria parrocchia è esposto all'arbitrarietà d'un internamento che nessuno può controllare. Contro questo stato di cose protestano le società di beneficenza, le quali in base alla legge del 1793, due anni dopo l'incidente raccontato da Tuke, otterranno il diritto di raccogliere sul posto i propri aderenti che cadano malati. Occorre dunque valutare questo progetto di una casa privata, ma collettiva, destinata agli insensati, come una delle innumerevoli proteste contro la vecchia legislazione elevate dai poveri e dai malati. D'altra parte, le date parlano chiaro, anche se Samuele Tuke si guarda bene dall'avvicinarle, nella sua preoccupazione di lasciare tutto il merito dell'iniziativa alla sola generosità privata. Nel 1791 il progetto dei quaccheri di York; all'inizio del

'93, la legge che decide d'incoraggiare le Società di Amici, e di dispensarle dal "removal": l'assistenza passa così dalle parrocchie all'iniziativa privata. Nello stesso 1793 i quaccheri di York lanciano una sottoscrizione e votano il regolamento della società; e l'anno dopo decidono l'acquisto di un terreno. Nel 1795 il Settlement Act è ufficialmente abolito; la costruzione del Ritiro comincia, e l'anno dopo la Casa potrà funzionare. L'iniziativa di Tuke s'inserisce puntualmente nella grande riorganizzazione legale dell'assistenza alla fine del diciottesimo secolo, nella serie di provvedimenti con cui lo stato borghese inventa, per i propri bisogni, la beneficenza privata.
L'avvenimento che in Francia ha determinato la liberazione degli incatenati di Bicˆtre è di un'altra natura, e le circostanze storiche sono assai più difficili da analizzare. La legge del 1790 aveva previsto la creazione di grandi ospedali destinati agli insensati. Ma non ne esisteva ancora nessuno nel 1793. Bicˆtre era diventata una Casa dei poveri; come prima della Rivoluzione, vi si trovavano ancora confusamente mescolati gli indigenti, i vecchi, i condannati e i pazzi. A tutta questa popolazione tradizionale si aggiunge quella abbandonatavi dalla Rivoluzione. Anzitutto i detenuti politici. Piersin, sorvegliante dei folli a Bicˆtre, scrive alla Commissione delle amministrazioni civili, il 28 brumaio dell'anno terzo, cioŠ durante il soggiorno di Pinel: Ho sempre dei detenuti buoni per il tribunale rivoluzionario (12). Poi i sospetti che si nascondono. Bicˆtre è stata utilizzata, come la pensione Belhomme, la Casa Douai o Vernet, quale nascondiglio per i sospetti. Sotto la Restaurazione, quando bisognerà far dimenticare che Pinel era stato medico di Bicˆtre sotto il Terrore, gli si attribuirà a merito d'aver così nascosto e protetto nobili e preti: Pinel era già medico di Bicˆtre quando, in un'epoca di dolorosa memoria, si venne a domandare a questa casa di detenzione il suo tributo di morte. Il Terrore l'aveva riempita di preti, di emigrati rimpatriati; Pinel osò opporsi all'estradizione di un gran numero di essi, col pretesto ch'erano alienati. Si insist,; la sua opposizione raddoppiò; essa prese ben presto un carattere di forza che s'impose ai boia, e l'energia di un uomo di solito così dolce e così accomodante salvò la vita a un gran numero di vittime, tra le quali si cita il prelato che occupa attualmente una delle principali sedi di Francia (13). Ma bisogna tener conto anche di un altro fatto, cioŠ che Bicˆtre era diventata durante la Rivoluzione il centro principale di ricovero degli insensati. Fin dai primi tentativi di applicare la legge del 1790 vi erano stati mandati i folli liberati dalle case di forza, e, subito dopo, gli alienati che ingombravano le celle dell'H“tel-Dieu. Cosicch,, più per la forza delle cose che per un progetto maturato, Bicˆtre si trova ad aver ereditato la funzione medica ch'era sopravvissuta nell'età classica, senza confondersi con l'internamento, e che aveva fatto dell'H“tel Dieu il solo ospedale parigino in cui la guarigione dei folli fosse tentata in modo sistematico. Bicˆtre è incaricata di fare, nel quadro di un internamento più confuso che mai, ciò che l'H“tel-Dieu non aveva cessato di fare dal Medioevo; per la prima volta Bicˆtre diventa un ospedale in cui gli alienati ricevono cure fino alla guarigione: A partire dalla Rivoluzione, l'amministrazione delle fondazioni pubbliche ha preso in considerazione l'internamento dei folli soltanto nella misura in cui siano nocivi e pericolosi per la società; essi pertanto non vi restano che finch, sono malati, e non appena si è certi della loro completa guarigione vengono restituiti alla famiglia o ai loro amici (14). La funzione medica è chiaramente introdotta a Bicˆtre; si tratta ora di riesaminare con scrupolo tutti gli internamenti per demenza decretati nel passato (15). E per la prima volta nella storia dell'H“pital général, si nomina nelle infermerie di Bicˆtre un uomo che ha già acquisito una certa reputazione nella conoscenza delle malattie dello spirito (16); la designazione di Pinel prova da sola che la presenza dei folli a Bicˆtre è diventata già un problema medico.
E' indubbio però che si trattava anche di un problema politico. La certezza ch'erano stati internati degli innocenti accanto ai colpevoli, delle persone ragionevoli accanto ai pazzi furiosi, faceva parte da tempo della mitologia rivoluzionaria: Bicˆtre racchiude certamente dei criminali, dei briganti,

degli uomini feroci ... ma contiene anche, si deve convenirne, una folla di vittime del potere arbitrario, della tirannia delle famiglie, del dispotismo paterno ... Le segrete nascondono uomini, nostri fratelli e nostri eguali, a cui l'aria è rifiutata, che vedono la luce solo attraverso stretti abbaini (17). Bicˆtre, prigione dell'innocenza, ossessiona l'immaginazione, come un tempo la Bastiglia: I briganti, al tempo del massacro nelle prigioni, s'introdussero come forsennati nell'ospizio di Bicˆtre, col pretesto di liberare certe vittime dell'antica tirannide ch'erano state di proposito confuse con gli alienati. Con le armi in mano, vanno di cella in cella, interrogano i detenuti e passano oltre se l'alienazione è manifesta. Ma uno degli internati tenuti in catene richiama la loro attenzione con discorsi sensati e ragionevoli e coi più amari lamenti. Non era una cosa odiosa averlo messo ai ferri e confonderlo con altri alienatiì ... Da quella banda armata si levano allora violenti mormorii e grida d'imprecazione contro il sorvegliante dell'ospizio; lo si costringe a render conto del proprio operato (18). Sotto la Convenzione, nuova ossessione. Bicˆtre continua a essere un'enorme riserva di terrori, dato che ora si scorge in essa una raccolta di sospetti: aristocratici che si nascondono sotto gli stracci dei poveri, agenti stranieri che complottano, mascherati da un'alienazione simulata. Sempre a Bicˆtre, occorre anche denunciare la follia, affinch, trionfi l'innocenza, ma si metta a nudo l'ambiguità. Così in questi terrori che investono Bicˆtre durante tutta la Rivoluzione, e che ne fanno una specie di grande forza temibile e misteriosa ai margini di Parigi, nella quale il Nemico si mescola in modo inestricabile alla sragione, la Follia esplica secondo i casi due funzioni alienanti: aliena colui che è giudicato folle senza esserlo, ma può anche alienare colui che si ritiene immune da essa; la follia rende schiavo o inganna: elemento pericoloso, intermediario tra l'uomo ragionevole e il pazzo, che può alienare l'uno e l'altro e minaccia entrambi nella loro libertà. E' necessario comunque "neutralizzarla", se si vuole che la verità e la ragione siano restituite al compito ch'è loro proprio.
In questa situazione un po' confusa - reticolato fitto di condizioni reali e di forze immaginarie - è difficile precisare la funzione di Pinel. Egli ha preso servizio il 25 agosto 1798. Si può supporre che, essendo un medico già molto famoso, fosse stato scelto proprio per neutralizzare la follia, per prenderne l'esatta misura medica; per liberare le vittime e denunciare i sospetti, per fondare infine rigorosamente quell'internamento della follia, di cui si conosceva la necessità, ma di cui si avvertivano i rischi. D'altronde i sentimenti di Pinel erano abbastanza repubblicani da far presumere che non avrebbe continuato a tener rinchiusi i prigionieri dell'antico regime, così come non avrebbe favorito i perseguitati dal nuovo. In un certo senso si può dire che Pinel si è trovato investito di uno straordinario potere morale. Nella sragione classica non c'era incompatibilità tra la follia e la simulazione, n, tra la follia riconosciuta dall'esterno e la follia oggettivamente assegnata; al contrario, dalla follia alle sue forme illusorie e alla colpevolezza che si nasconde sotto di esse, c'era come un legame essenziale. Pinel dovrà praticamente scioglierlo, e operare una separazione che non lascerà più apparire se non un'unica unità rigorosa: quella che racchiude, per la conoscenza discorsiva, la follia, la sua verità oggettiva e la sua innocenza. Bisognerà liberarla da tali frange del non-essere in cui si dispiegavano i giochi della sragione, e in cui essa era accettata sia come non-follia perseguitata che come non-follia dissimulata, senza peraltro mai cessare d'essere follia.
In tutto ciò, qual è il senso della liberazione degli incatenatiì Era l'applicazione pura e semplice delle idee ch'erano state formulate da molti anni e che facevano parte di quei programmi di riorganizzazione di cui il progetto di Cabanis è il migliore esempio, un anno prima dell'arrivo di Pinel a Bicˆtreì Togliere le catene agli alienati delle segrete significa introdurli nel dominio di una libertà che sarà anche quello di una verificazione, significa lasciarli apparire in un'oggettività che non sarà più velata nelle persecuzioni e nei conseguenti furori; significa costituire un campo asilare puro, come lo definiva Cabanis, e come la Convenzione, per ragioni politiche, desiderava veder

stabilito. Ma si può anche pensare che, così facendo, Pinel dissimulasse un'operazione politica contraria: liberando i folli li mescolava ancor più a tutta la popolazione di Bicˆtre, rendendola più confusa e più inestricabile, abolendo tutti i criteri che avrebbero potuto permettere una separazione. Non era d'altronde preoccupazione costante dell'amministrazione di Bicˆtre, durante quel periodo, d'impedire le separazioni reclamate dalle autorità politiche (19)ì Il fatto è che Pinel è stato trasferito e nominato alla SalpˆtriŠre il 13 maggio 1795, molti mesi dopo Termidoro, in un periodo di distensione politica (20).
E' indubbiamente impossibile sapere con precisione che cosa Pinel intendesse fare quando decise la liberazione degli alienati. Poco importa; l'essenziale risiedeva proprio in questa ambiguità che contraddistinguerà tutto il seguito della sua opera e il senso ch'essa assume nel mondo moderno: costituzione di un dominio in cui la follia deve apparire in una verità pura, insieme oggettiva e innocente, ma costituzione di questo dominio su una modalità ideale, sempre indefinitamente distanziata, poich, ogni aspetto della follia si mescola alla non-follia in una vicinanza indiscernibile. Ciò che la follia guadagna in precisione nel suo schema scientifico, lo perde in vigore nella percezione concreta; l'asilo in cui deve raggiungere la propria verità non consente di distinguerla da ciò che non è la sua verità. Più è oggettiva, meno è sicura. Il gesto che la libera per verificarla è anche l'operazione che la dissemina e la nasconde in tutte le forme concrete della ragione.

L'opera di Tuke è stata assecondata da tutto il ridimensionamento dell'assistenza avvenuto nella legislazione inglese alla fine del diciottesimo secolo; quella di Pinel da tutta l'ambiguità della situazione dei folli durante la Rivoluzione. Ma non si tratta di sminuire la loro originalità. Nelle loro opere c'è stato un potere di decisione innegabile, e che appare chiaramente - appena trasposto - nei miti che ne hanno trasmesso il significato.
Era importante che Tuke fosse quacchero. Altrettanto importante che il Ritiro fosse una casa di campagna. Là l'aria è sana, e molto più depurata dal fumo che nei dintorni delle città industriali (21). La Casa si apre, per mezzo di finestre senza grate, su un giardino; essendo situata su una collina, domina un incantevole paesaggio che verso sud si stende, fin dove può giungere lo sguardo, su una pianura fertile e boschiva .... Nelle terre vicine si pratica la coltura e l'allevamento; il giardino produce in abbondanza frutta e legumi, e offre nello stesso tempo a molti malati un luogo piacevole per la ricreazione e il lavoro (22). L'esercizio all'aria aperta, le passeggiate regolari, il lavoro in giardino e nella fattoria hanno sempre un effetto benefico e sono propizi alla guarigione dei folli. E' anche accaduto che certi malati siano guariti dopo un semplice viaggio al Ritiro e qualche giorno di riposo che vi si poterono concedere (23). Tutte le potenze immaginarie della vita semplice, della felicità campestre, del ritorno delle stagioni sono qui convocate per presiedere alla guarigione dei folli. Il fatto è che la follia, conformemente alle idee del diciottesimo secolo, non è una malattia della natura, n, dell'uomo stesso, ma della società; emozioni, incertezze, agitazione, nutrimento artificiale sono tutte cause della follia ammesse da Tuke e dai suoi contemporanei. Prodotto di una vita che si distacca dalla natura, la follia appartiene solo all'ordine delle conseguenze; essa non tocca ciò che nell'uomo è essenziale, ciò che in lui appartiene immediatamente alla natura. Essa lascia intatta, come un segreto provvisoriamente dimenticato, questa natura dell'uomo ch'è al tempo stesso la sua ragione. Accade che questo segreto ricompaia in strane condizioni, come se si reinserisse con astuzia e con inganno, a rischio di una nuova perturbazione. Samuele Tuke cita il caso di una giovane donna caduta in uno stato di completa idiozia; essa vi era rimasta senza intervalli per lunghi anni, quando fu presa da una febbre tifoide. Man mano che la febbre aumentava, lo spirito si chiarificava, diventava più limpido e più vivo; e durante tutta quella fase acuta, in cui i malati, di solito, sono presi dal delirio, la malata era invece

pienamente in s,; riconosceva gli astanti, ricordava alcuni fatti del passato ai quali non era parsa prestare attenzione. Ma, ahimŠ, non fu che uno sprazzo di ragione; diminuendo la febbre, di nuovo le nubi oscurarono il suo spirito; ella precipitò nello stato deplorevole di prima, e vi rimase fino alla morte che avvenne qualche anno dopo (24).
C'è qui tutto un meccanismo di compensazione: nella follia la natura è dimenticata, non abolita, o piuttosto è spostata dallo spirito verso il corpo, in modo tale che la demenza garantisce in un certo senso una solida salute; ma allorch, subentra una malattia, la natura, sconvolta nel corpo, riappare nello spirito, più pura e più chiara di quanto non sia mai stata. Questa è la prova che non bisogna considerare i folli come assolutamente privi di ragione, ma evocare piuttosto in essi, con tutto il gioco delle somiglianze e delle vicinanze, la parte di natura che non può mancare di sonnecchiare sotto l'agitazione della loro follia; le stagioni e i giorni, la vasta pianura di York, la saggezza dei giardini, dove la natura s'incontra con l'ordine degli uomini, devono incantare la ragione, nascosta per un momento, fino al suo pieno risveglio. In questa vita campestre imposta ai malati del Ritiro, e che sembra essere guidata soltanto da un'immobile fiducia, si è insinuata un'operazione magica, in cui la natura è incaricata di far trionfare la natura, per somiglianza, avvicinamento e misteriosa penetrazione, mentre tutto ciò che la società ha immesso nell'uomo di contrario alla natura si trova scongiurato. E dietro queste immagini comincia a prender volto un mito che sarà una delle grandi forme organizzatrici della psichiatria dell'Ottocento: il mito delle tre Nature: Natura-Verità; Natura-Ragione e Natura-Salute. In questo gioco si sviluppa il movimento dell'alienazione e della sua guarigione; se la Natura-Salute può essere abolita, la Natura-Ragione può tutt'al più essere nascosta, mentre la Natura come Verità del mondo rimane sempre uguale a se stessa; e proprio a partire da questa si potrà risvegliare e restaurare la Natura-Ragione, il cui esercizio, quando coincide con la verità, consente la restaurazione della Natura-Salute. E in tal senso Tuke preferiva alla parola inglese "insane" la parola francese "ali,n,", perch, comporta un'idea più precisa di questo tipo di disordine che non i termini implicanti a ogni livello l'abolizione della facoltà di pensare (25).
Il Ritiro inserisce il malato in una dialettica semplice della natura; ma nello stesso tempo costruisce un gruppo sociale. E in un modo stranamente contraddittorio. E' stato infatti fondato per sottoscrizione e deve funzionare come un sistema di assicurazioni, sul tipo delle società di soccorso che si sviluppano nella stessa epoca; ogni sottoscrittore può designare un malato che gli sta a cuore: quest'ultimo verserà una somma ridotta, mentre gli altri pagheranno tariffa intera. Il Ritiro è una coalizione contrattuale, una convergenza d'interessi organizzati sul tipo di una società semplice (26). Ma nello stesso tempo si mantiene nel mito della famiglia patriarcale: esso vuol essere una grande comunità fraterna dei malati e dei sorveglianti, sotto l'autorità dei direttori e dell'amministrazione. Famiglia rigorosa, senza debolezze, senza compiacenze, ma giusta, conforme alla grande immagine della famiglia biblica. Lo zelo che i sovrintendenti hanno profuso nell'assicurare il benessere dei malati, come potrebbero fare dei genitori premurosi ma assennati, è stato ricompensato in molti casi da un attaccamento quasi filiale (27). E in questo affetto comune, senza indulgenza ma senza ingiustizia, i malati ritroveranno la tranquilla felicità e la sicurezza di una famiglia allo stato puro; saranno i bambini della famiglia nella sua idealità primitiva.
Contratto e famiglia, interessi estesi e affetto naturale, il Ritiro racchiude, confondendoli, i due grandi miti con cui il diciottesimo secolo aveva cercato di definire l'origine delle società e la verità dell'uomo sociale. Esso è a un tempo l'interesse individuale che rinuncia a se stesso per ritrovarsi, e l'effetto spontaneo che la natura fa nascere tra i membri di una famiglia, proponendo così una specie di modello affettivo e immediato a ogni società. Nel Ritiro il gruppo umano è ricondotto alle sue forme originarie e più semplici: si tratta di riportare l'uomo ai rapporti sociali elementari e assolutamente conformi all'origine; e ciò significa ch'essi devono essere a un tempo rigorosamente

fondati e rigorosamente morali. Così il malato si troverà ricollocato nel punto in cui la società è appena sorta dalla natura e dove si svolge in una verità immediata che tutta la storia umana ha contribuito in seguito a scompigliare. Si suppone che saranno allora cancellati dallo spirito alienato tutti gli artifici, i vani disordini, i legami e gli obblighi estranei alla natura che la società odierna ha potuto deporvi.
Questi sono i mitici poteri del Ritiro: poteri che dominano il tempo, contestano la storia, riconducono l'uomo alle sue verità essenziali, e lo identificano nell'immemorabile al Primo Uomo naturale e al Primo Uomo sociale. Tutte le distanze che lo separavano da questo essere primitivo sono state cancellate; e al termine di tale ritiro a riappare infine, sotto l'alienazione, l'inalienabile, che è natura, verità, ragione e pura moralità sociale. L'opera di Tuke sembrava causata e spiegata da un lungo movimento di riforma che l'aveva preceduta, e lo era effettivamente; ma ciò che ne ha fatto a un tempo una rottura e un'iniziazione è tutto il paesaggio mitico da cui era circondata fin dalle origini, e ch'essa è riuscita a inserire nel vecchio mondo della follia e dell'internamento. E con ciò, alla separazione lineare che l'internamento, con una semplice decisione, effettuava tra ragione e sragione, essa ha sostituito una dialettica che si muove nello spazio del mito così costituito. In questa dialettica la follia diventa alienazione e la sua guarigione diventa ritorno all'inalienabile; ma l'essenziale risiede in un certo potere assunto per la prima volta dall'internamento, almeno com'è sognato dai fondatori del Ritiro; grazie a tale potere, nel momento in cui la follia si rivela come alienazione, e per questa stessa scoperta. l'uomo è riportato all'inalienabile. E si può così stabilire, nel mito del Ritiro, sia il procedimento immaginario della guarigione come era oscuramente supposto, sia l'essenza della follia come sarà implicitamente trasmessa al diciannovesimo secolo:
1. La funzione dell'internamento è di ridurre la follia alla sua verità.
2. La verità della follia è ciò ch'essa è, meno il mondo, meno la società e meno la contronatura.
3. Questa verità della follia è l'uomo stesso in ciò ch'egli può avere di più primitivamente inalienabile.
4. Ciò che nell'uomo è inalienabile è a un tempo la Natura, la Verità e la Morale; cioŠ la Ragione stessa.
5. Il Ritiro acquisisce il potere di guarire in quanto riconduce la follia a una verità che è a un tempo verità della follia e verità dell'uomo, a una natura che è natura della malattia e natura serena del mondo.
E' chiaro attraverso quale via il positivismo potrà penetrare in questa dialettica, nella quale tuttavia niente sembra annunciarlo, dato che qui tutto denota esperienze morali, temi filosofici, immagini sognate dall'uomo. Ma il positivismo non sarà che la contrazione di questo movimento, la riduzione di questo spazio mitico; esso ammetterà subito, come evidenza oggettiva, che la verità della follia è la ragione dell'uomo; e ciò capovolge la concezione classica secondo cui l'esperienza della sragione nella follia contesta tutta la verità dell'uomo. Ormai ogni presa oggettiva sulla follia, ogni conoscenza, ogni verità formulata su di essa, sarà la ragione stessa, la ragione riscoperta e trionfante, lo scioglimento dell'alienazione.

Nel racconto tradizionale della liberazione degli incatenati di Bicˆtre un punto non è stato ancora chiarito con certezza: si tratta della presenza di Couthon. E' stato affermato che la sua visita era impossibile, che c'è stata confusione tra lui e un membro della Comune di Parigi, anch'egli paralizzato, e che questa stessa infermità aggiunta alla sinistra reputazione di Couthon ha fatto scambiare l'uno per l'altro (28). Lasciamo da parte simile problema: l'essenziale è che la confusione sia stata fatta e trasmessa, e che si sia imposta con tanto prestigio l'immagine dell'infermo che indietreggia con orrore davanti ai folli e abbandona al loro destino quegli animali. Al centro della

scena c'è proprio il paralitico portato a braccia; ed è anche preferibile che questo paralitico sia un membro temibile della Convenzione, conosciuto per la crudeltà e celebre come uno dei grandi rifornitori del patibolo. Per conseguenza sarà Couthon a visitare Bicˆtre, e per un momento sarà padrone del destino dei folli. La forza immaginaria della storia lo vuole.
Questo strano racconto nasconde in realtà un chiasmo decisivo nella mitologia della follia. Couthon visita Bicˆtre per sapere se i folli che Pinel vuole liberare non sono dei sospetti. Egli pensa di scoprire una ragione nascosta; incontra un'animalità che si manifesta in tutta la sua violenza: rinuncia a riconoscervi i segni dell'intelligenza e della simulazione; decide di abbandonarla a se stessa e di lasciare che la follia si risolva nella sua essenziale barbarie. Ma proprio a questo punto avviene la metamorfosi: lui, Couthon, il rivoluzionario paralitico, l'infermo che decapita, nel momento in cui tratta i folli come bestie, incarna, senza saperlo e nel duplice stigma della sua infermità e dei suoi crimini, ciò che vi è di più mostruoso nella bestialità umana. E per questo era necessario nel mito che fosse lui, e non qualcun altro, meno infermo e meno crudele, a pronunciare le ultime parole che, per l'ultima volta nel mondo occidentale, hanno assegnato la follia alla propria animalità. Quando lascia Bicˆtre, portato a braccia, crede di aver abbandonato i folli a quanto c'è di più bestiale in essi, ma in realtà è lui stesso a trovarsi carico di quella bestialità, mentre i folli, nella libertà che vien loro offerta, potranno mostrare di non aver perduto nulla di ciò ch'è essenziale nell'uomo. Quando Couthon ha formulato l'animalità dei folli e li ha lasciati liberi di muoversi in essa, li ha liberati da essa, ma ha rivelato la propria e vi si è chiuso. La sua rabbia era più insensata, più inumana, della follia dei dementi. Così la follia è andata verso i guardiani; coloro che rinchiudono i folli come animali detengono ora tutta la brutalità animale della follia; in essi infuria la bestia, e quella che appare nei dementi non ne è che il torbido riflesso. Si scopre un segreto: che la bestialità non risiedeva nell'animale, ma nel suo addomesticamento; il quale, col solo suo rigore, riusciva a costituirla. Il folle si trova così purificato dall'animalità o almeno da quella parte di animalità che è violenza, rapina, rabbia, selvatichezza; non gli resterà più se non un'animalità docile, quella che non risponde alla coercizione e all'ammaestramento con la violenza. La leggenda dell'incontro di Couthon e di Pinel illustra questa purificazione; più esattamente, mostra che la purificazione era già cosa fatta quando fu scritta la leggenda.
Partito Couthon, il filantropo si mette subito all'opera; decide di liberare dodici alienati che erano ai ferri. Il primo è un capitano inglese incatenato da quarant'anni in una segreta di Bicˆtre: Era considerato il più terribile di tutti gli alienati ... In un accesso di furore aveva colpito con le manette un servo sulla testa, e l'aveva ucciso sul colpo. Pinel gli si avvicina, l'esorta a essere ragionevole, e a non far male a nessuno; a questa condizione sarà liberato dalle catene e gli verrà concesso il diritto di passeggiare nel cortile: Credete alla mia parola. Siate dolce e fiducioso, vi renderò la libertà. Il capitano sente il discorso, e resta calmo mentre cadono le sue catene; appena libero, si precipita ad ammirare la luce del sole e grida in estasi: 'Com'è bello!'. Tutta quella prima giornata di libertà ritrovata, egli la passa a correre, a salire le scale, a scenderle dicendo sempre: 'Com'è bello!'. Alla sera rientra in cella e si addormenta placidamente. Nei due anni che trascorre ancora a Bicˆtre, non ha più accessi di furore; si rende perfino utile alla casa, esercitando una certa autorità sui folli, che guida a suo modo e di cui diventa una specie di sorvegliante.
Altra liberazione non meno conosciuta nelle cronache dell'agiografia medica è quella del soldato Cheving,, un ubriacone ch'era stato preso da un delirio di grandezza e si credeva un generale; ma Pinel aveva riconosciuto un'eccellente natura sotto quella irritazione; egli lo scioglie dalle catene, dichiarandogli che lo prende al proprio servizio e che gli richiede tutta la fedeltà che un buon padrone può aspettarsi da un domestico riconoscente. Il miracolo si avvera; la virtù del servitore fedele si risveglia d'un tratto in quell'animo confuso: Mai vi fu rivoluzione più immediata, n, più

completa, in una mente umana ... Appena liberato, eccolo premuroso, attento; cattivo soggetto domato da tanta generosità, va lui stesso, al posto del suo nuovo padrone, a sfidare e a calmare la furia degli altri: fa udire agli alienati parole di ragione e di bontà, proprio lui che un minuto prima era ancora al loro livello, ma che dinanzi a loro si sente ora ingrandito dalla propria libertà (29). Questo buon servitore avrebbe interpretato fino in fondo la propria parte nella leggenda di Pinel; devoto al padrone anima e corpo, lo proteggerà quando il popolo di Parigi tenterà di forzare le porte di Bicˆtre per far giustizia dei nemici della nazione; gli fa scudo col proprio corpo e si espone ai colpi per salvargli la vita. Dunque, le catene cadono; il folle si ritrova libero. E in quel momento ricupera la ragione. O piuttosto, non è la ragione in se stessa e per se stessa a ricomparire; sono delle specie sociali tutte costituite che hanno sonnecchiato a lungo sotto la follia, e che si drizzano d'un tratto, in una conformità perfetta a ciò che rappresentano, senza alterazioni n, affettazioni. Come se il folle, liberato dall'animalità alla quale le catene lo costringevano, raggiungesse l'umanità unicamente attraverso il tipo sociale. Il primo di coloro che vengono liberati ridiventa non soltanto un uomo sano di mente, ma pure un ufficiale, un capitano inglese; leale verso il suo liberatore, come verso un vincitore che lo tenga prigioniero sulla parola; autoritario con gli uomini sui quali si esercita il suo prestigio di ufficiale. La sua salute si restaura appunto in questi valori sociali, che ne sono a un tempo il sintomo e la presenza concreta. La sua ragione non è riferibile alla conoscenza n, alla felicità; non consiste in un buon funzionamento dello spirito; la sua ragione è onore. Per il soldato, sarà fedeltà e sacrificio, la ragione: Cheving, non ridiventa un uomo ragionevole, bensì un servitore. Nella sua storia ci sono più o meno i medesimi significati mitici che in quella di Venerdì con Robinson Crusoe; tra l'uomo bianco isolato nella natura e il buon selvaggio il rapporto stabilito da Defoe non è un rapporto da uomo a uomo, esaurientesi nella sua immediata reciprocità, ma un rapporto da padrone a servo, da intelligenza a devozione, da coraggio riflessivo a incoscienza eroica; in breve, è un rapporto sociale, col suo statuto letterario e tutti i suoi coefficienti etici, che viene trasposto nello stato di natura e diventa verità immediata di quella società a due. I medesimi valori si ritrovano nel caso del soldato Cheving,: tra lui e Pinel non si tratta di due ragioni che si riconoscono, ma di due personaggi ben definiti, che sorgono in un esatto adeguamento a certi tipi, e che organizzano un rapporto secondo certe strutture già date. E' evidente come la forza del mito abbia potuto aver la meglio su ogni verosimiglianza psicologica e su ogni osservazione medica; è chiaro che, se i soggetti liberati da Pinel erano davvero dei folli, non sono stati risanati di colpo e la loro condotta ha certamente serbato per molto tempo tracce di alienazione. Ma questo a Pinel non interessa; l'essenziale, per lui, è che la ragione sia rappresentata da tipi sociali cristallizzati molto presto, fin dal momento in cui il folle ha cessato d'esser trattato come lo Straniero, come l'Animale, come una figura assolutamente estranea all'uomo e ai rapporti umani. Ciò che, secondo Pinel, costituisce la guarigione del folle è la stabilizzazione in un tipo sociale moralmente riconosciuto e approvato.

L'importante non è dunque il fatto che le catene siano state tolte - provvedimento, questo, già adottato nel diciottesimo secolo in parecchie occasioni, e in particolare a Saint Luke -; l'importante è il mito che ha dato un senso a questa liberazione, introducendola in un mondo popolato di temi sociali e morali, di figure disegnate da molto tempo nella letteratura, e costruendo, nella fantasia, la forma ideale di un asilo. Un asilo che non sia più una gabbia dell'uomo abbandonato alla propria barbarie, ma una specie di repubblica del sogno in cui i rapporti non si stabiliscano se non in una trasparenza virtuosa. L'onore, la fedeltà, il coraggio, il sacrificio regnano allo stato puro, e designano a un tempo le forme ideali della società e i criteri della ragione. E questo mito assume tutto il suo vigore per il fatto di essere opposto quasi esplicitamente - e qui la presenza di Couthon è ancora indispensabile - ai miti della Rivoluzione, come si sono formulati dopo il Terrore: la

repubblica della Convenzione è una repubblica di violenze, di passioni, di barbarie, la quale accumula, senza accorgersene, tutte le forme dell'insensato e della sragione; quanto alla repubblica che si costituisce spontaneamente tra i folli che erano abbandonati alla loro violenza, essa è pura dalle passioni, è la città delle obbedienze essenziali. Couthon è il simbolo stesso di quella cattiva libertà che ha scatenato nel popolo le passioni e ha suscitato la tirannia del Comitato di salute pubblica: libertà nel cui nome si lasciano incatenati i folli; Pinel è il simbolo della buona libertà, quella che, liberando i più violenti e i più insensati degli uomini, doma le loro passioni e li introduce nel mondo calmo delle virtù tradizionali. Tra il popolo di Parigi che accorre a Bicˆtre a reclamare i nemici della nazione, e il soldato Cheving, che salva la vita di Pinel, il più insensato e il meno libero non è colui ch'era stato rinchiuso vari anni per ubriachezza, delirio e violenza.
Il mito di Pinel, e così quello di Tuke, nasconde tutto un movimento discorsivo, che vale tanto come descrizione dell'alienazione quanto come analisi della sua soppressione:
1. Nel rapporto inumano e animale imposto dall'internamento classico la follia non enunciava la propria verità morale.
2. Questa verità, appena la si lascia libera di apparire, si rivela come un rapporto umano in tutta la sua idealità virtuosa: eroismo, fedeltà, sacrificio eccetera.
3. Ora, la follia è vizio, violenza, cattiveria, com'è provato, anche troppo bene, dalla rabbia dei rivoluzionari.
4. La liberazione nell'internamento, nella misura in cui è riedificazione di una società sul tema della conformità ai tipi, non può mancare di guarire.
Il mito del Ritiro e quello degli incatenati liberati si corrispondono immagine per immagine in un'opposizione immediata. L'uno fa valere tutti i temi della primitività, l'altro mette in circolazione le immagini trasparenti delle virtù sociali. L'uno va a cercare la verità e la soppressione della follia nel punto in cui l'uomo, a fatica, si distacca dalla natura; l'altro le cerca invece in una sorta di perfezione sociale, di funzionamento ideale dei rapporti umani. Ma questi due temi erano ancora troppo vicini ed erano stati troppo spesso mischiati nel diciottesimo secolo perch, potessero avere un senso davvero diverso in Pinel e in Tuke. In entrambi i casi, vediamo delinearsi il medesimo sforzo per riprendere certe pratiche dell'internamento nel grande mito dell'alienazione, quello stesso che qualche anno dopo sarebbe stato formulato da Hegel, il quale dedurrà con estremo rigore la lezione concettuale da ciò che sarà avvenuto al Ritiro e a Bicˆtre. La vera cura psichica si regola sul concetto che la follia non è una perdita astratta della ragione, n, per quanto riguarda l'intelligenza n, per quanto riguarda la volontà e la sua responsabilità, ma un semplice disordine dello spirito, una contraddizione nella ragione la quale esiste ancora, così come la malattia fisica non è una perdita astratta, cioŠ completa, della salute (questo sarebbe la morte), ma una contraddizione in quest'ultima. Tale cura umana, ossia amorevole e ragionevole, della follia ... presuppone che il malato possa ragionare e trova in ciò un punto solido per prenderlo da questo lato (30). L'internamento classico aveva creato uno stato di alienazione, che esisteva soltanto dall'esterno, per coloro che internavano e non riconoscevano l'internato se non come Straniero o Animale; Pinel e Tuke, nei gesti semplici in cui la psichiatria positiva ha paradossalmente riconosciuto la propria origine, hanno interiorizzato l'alienazione, l'hanno istallata nell'internamento, l'hanno delimitata come distanza del folle da se stesso, e con ciò l'hanno costituita come mito. E proprio di mito bisogna parlare quando si fa passare per natura ciò che è concetto, per liberazione di una verità ciò che è ricostituzione di una morale, per guarigione spontanea della follia ciò che probabilmente è soltanto il suo segreto inserimento in una realtà artificiale.
Le leggende di Pinel e di Tuke trasmettono dei valori mitici, che la psichiatria del diciannovesimo secolo accetterà come evidenze di natura. Ma sotto i miti stessi c'era un'operazione, o meglio una

serie di operazioni, che hanno silenziosamente organizzato il mondo asilare, i metodi di guarigione e l'esperienza concreta della follia. Anzitutto il gesto di Tuke. Lo si fa valere come un gesto di liberazione degli alienati perch, è contemporaneo di quello di Pinel, perch, lo si sa causato da tutto un movimento di filantropia. Si tratta di una cosa ben diversa: Si è potuto osservare il grave danno subito dai membri della nostra società per essere stati affidati a persone le quali, oltre a essere estranee alle nostre norme, li hanno per di più mischiati con altri malati che si permettono un linguaggio volgare e usanze biasimevoli. Tutto questo produce spesso un effetto indelebile sullo spirito di quei malati che abbiano ricuperato l'uso della ragione, rendendoli estranei alle affezioni religiose di cui avevano fatto esperienza tempo prima; talvolta sono perfino corrotti da abitudini viziose alle quali erano estranei (31). Il Ritiro dovrà operare come strumento di segregazione: segregazione morale e religiosa, che cerchi di ricostituire intorno alla follia un ambiente il più possibile rassomigliante alla comunità dei quaccheri. E questo per due ragioni. La prima è che lo spettacolo del male è per ogni animo sensibile una sofferenza, l'origine di tutte quelle passioni nefaste e vive che sono l'orrore, l'odio, il disprezzo, e che originano e perpetuano la follia: Si è pensato giustamente che la promiscuità esistente nei grandi istituti pubblici tra persone che hanno sentimenti e pratiche religiose diversi, tra dissoluti e virtuosi, tra profani e gente seria, aveva come effetto di ostacolare il progresso del ritorno alla ragione e di aggravare profondamente la malinconia e le idee misantropiche (32). Ma la ragione principale è che la religione può avere la duplice funzione di natura e di regola, poich, ha preso, nell'abitudine ancestrale, nell'educazione, nell'esercizio quotidiano, la profondità della natura ed è nello stesso tempo un principio costante di coercizione. Essa è insieme spontaneità e obbligo, e così detiene, nell'eclissi della ragione, le uniche forze atte a controbilanciare le violenze smisurate della follia; i suoi precetti, quando li si è fortemente assorbiti all'inizio della vita, diventano quasi dei principi della nostra natura: e il loro potere di coercizione ne è spesso sentito, anche durante l'eccitazione delirante della follia. Incoraggiare l'influsso dei principi religiosi sullo spirito dell'insensato ha una grande importanza come metodo di cura (33). Nella dialettica dell'alienazione, in cui la ragione si nasconde senza abolirsi, la religione costituisce la forma concreta di ciò che è inalienabile; essa trasmette ciò che è invincibile nella ragione, ciò che sussiste sotto la follia come quasi-natura, e intorno a questa come sollecitazione incessante dell'ambiente: Il malato, negli intervalli di lucidità o durante la convalescenza, potrebbe approfittare della società di coloro che hanno le sue stesse opinioni e le sue stesse abitudini (34). Essa assicura la veglia segreta della ragione presso la follia, rendendo così più vicina e più immediata la coercizione che infieriva già nell'internamento classico. Là, l'ambiente religioso e morale s'imponeva dall'esterno, in modo che la follia fosse raffrenata, non certo guarita. Nel Ritiro la religione fa parte del movimento che indica malgrado tutto la ragione nella follia e che riporta dall'alienazione alla salute. La segregazione religiosa ha un senso molto preciso: non si tratta di preservare i malati dall'influsso profano dei non quaccheri, ma di porre l'alienato all'interno di un elemento morale in cui si troverà in conflitto con se stesso e con quanto lo circonda; si tratta di precostituirgli un ambiente nel quale, lungi dall'essere protetto, sarà conservato in una perenne inquietudine, minacciata senza cessa dalla Legge e dalla Colpa.

Il principio della paura, che difficilmente è diminuito nella follia, è considerato di grande importanza per la cura dei folli (35). La Paura appare come un personaggio essenziale dell'asilo. Figura già antica è, indubbiamente, se si pensa ai terrori dell'internamento. Ma questi avvolgevano la follia dall'esterno, segnando il limite della ragione e della sragione e disponendo di un duplice potere: sulle violenze del furore per contenerle, e sulla ragione stessa per tenerla in disparte; una tale paura restava tutta in superficie. Quella che viene instaurata nel Ritiro scende invece in profondità: essa va dalla ragione alla follia come una mediazione, come l'evocazione di una comune

natura che appartiene loro ancora e con la quale potrebbe annodare il loro legame. Il terrore che regnava era il segno più visibile dell'alienazione della follia nel mondo classico; ora la paura è dotata di un potere disalienante che le consente di restaurare una specie di primitiva connivenza tra il folle e l'uomo di ragione. Essa deve renderli di nuovo solidali. Ora la follia non dovrà più e non potrà più far paura; essa "avrà paura", senza soccorso n, scampo, interamente abbandonata alla pedagogia del buon senso, della verità e della morale.
Samuele Tuke racconta come fu accolto al Ritiro un maniaco, giovane e prodigiosamente forte, i cui accessi provocavano il panico intorno e perfino tra i guardiani. Quando entra nel Ritiro è carico di catene; è ammanettato; gli abiti che indossa sono avvolti di corde. Come giunge gli vengono tolti tutti i legacci e lo si fa pranzare coi sorveglianti; la sua agitazione cessa subito; la sua attenzione sembrava interamente attratta dalla nuova situazione. Viene condotto nella sua camera; l'intendente gli spiega che tutta la casa è organizzata nella più grande libertà e nel più grande conforto, e che non lo si sottoporrà a nessuna costrizione purch, rispetti i regolamenti della casa e i principi generali della morale umana. Da parte sua, l'intendente aggiunge che si augura di non dover far uso dei mezzi coercitivi di cui dispone. Il maniaco fu sensibile alla mitezza della cura. "Promise di fare forza su se stesso". Gli accadeva ancora di agitarsi, di vociferare e di spaventare i suoi compagni. L'intendente gli ricordava le promesse e le minacce del primo giorno; se non si fosse calmato, non si sarebbe potuto non tornare alle vecchie sevizie. L'agitazione del malato aumentava allora per un certo tempo, poi diminuiva rapidamente. Allora ascoltava con attenzione le esortazioni del suo amichevole visitatore. Dopo tali conversazioni il malato generalmente migliorava per parecchi giorni. In capo a quattro mesi lasciò il Ritiro, completamente guarito (36). In questo caso la paura si rivolge al malato in modo diretto, non con strumenti, ma con un discorso; non si tratta di arginare una libertà che infuria, ma di delimitare e di esaltare una regione di responsabilità semplice, dove ogni manifestazione della follia si troverà abbinata a una punizione. L'oscura colpevolezza che legava un tempo la colpa e la sragione è così spostata; il folle, come essere umano originariamente dotato di ragione, non è più colpevole della propria follia; ma il folle, come folle e all'interno di questa malattia della quale non è più colpevole, deve sentirsi responsabile di tutto ciò che in essa può turbare la morale e la società, e prendersela solo con se stesso per le punizioni che riceve. La colpevolezza non è più il rapporto che s'instaura tra il folle e l'uomo di ragione nella loro generalità; essa diventa a un tempo la forma di coesistenza concreta di ogni folle col suo guardiano, e la forma di coscienza che l'alienato deve prendere della propria follia.
Bisogna dunque rivalutare i significati che si danno all'opera di Tuke: liberazione degli alienati, abolizione delle coercizioni, costituzione di un ambiente umano sono pure e semplici giustificazioni. Le operazioni effettive sono state diverse. In realtà, Tuke ha fondato un asilo nel quale ha sostituito al libero terrore della follia l'angoscia chiusa della responsabilità: la paura ora non regna più dall'esterno delle prigioni; ora infierisce dall'interno delle coscienze. I terrori secolari in cui l'alienato si trovava coinvolto sono stati trasferiti da Tuke nel cuore stesso della follia. L'asilo non sanziona più la colpevolezza del folle, è vero; ma fa di più, la organizza: l'organizza per il folle come coscienza di s, e come rapporto non reciproco col guardiano; l'organizza per l'uomo ragionevole come coscienza dell'altro e come intervento terapeutico nell'esistenza del folle. CioŠ, con questa colpevolezza, il folle diventa oggetto di punizione sempre offerto a se stesso e all'altro; e dal riconoscimento di questo statuto di oggetto, dalla presa di coscienza della propria colpevolezza, il folle deve risalire alla coscienza di s, come soggetto libero e responsabile, e conseguentemente alla ragione. Questo movimento con cui l'alienazione ritorna alla propria libertà oggettivandosi per l'altro, lo si trova tanto nel Lavoro quanto nello Sguardo.
Non dimentichiamo che siamo in un mondo quacchero, nel quale Dio benedice gli uomini nella loro

prosperità. Il lavoro viene in primo piano nella cura morale com'è praticata nel Ritiro. Il lavoro possiede in se stesso una forza di coercizione superiore a tutte le forme d'imposizione fisica, poich, la regolarità delle ore, l'esigenza dell'attenzione, l'obbligo di giungere a un risultato staccano il malato da una libertà di spirito che gli sarebbe funesta e lo impegnano in un sistema di responsabilità: Il lavoro regolare deve essere preferito dal punto di vista sia fisico che morale ... è quanto c'è di più piacevole per il malato e di più opposto alle illusioni della sua malattia (37). Così l'uomo rientra nell'ordine dei comandamenti di Dio; sottomette la propria libertà a leggi che sono a un tempo quelle della realtà e quelle della morale. In questa misura il lavoro dello spirito non è da sconsigliarsi; ma bisogna bandire con estrema severità tutti gli esercizi dell'immaginazione, che sono sempre complici delle passioni, dei desideri e di tutte le illusioni deliranti. Al contrario, lo studio di quanto vi è di eterno nella natura e di più conforme alla saggezza e alla bontà della Provvidenza è efficacissimo per ridurre le smisurate libertà del folle e per fargli scoprire le forme della propria responsabilità. Le diverse branche delle matematiche e delle scienze naturali costituiscono i soggetti più utili ai quali possono dedicarsi gli spiriti degli insensati (38). Nell'asilo il lavoro sarà spogliato di ogni valore produttivo; s'imporrà esclusivamente come regola morale pura: limitazione della libertà, sottomissione all'ordine, impegno della responsabilità, al solo scopo di sanare lo spirito, smarritosi nell'eccesso di una libertà che la coercizione fisica limita soltanto in apparenza.
Ancora più efficace del lavoro è lo sguardo altrui, che Tuke chiama il bisogno di stima: Questo principio dello spirito umano influisce indubbiamente sulla nostra condotta generale in una proporzione assai inquietante, bench, spesso in modo segreto, e agisce con una forza affatto particolare quando veniamo introdotti in una nuova cerchia di relazioni (39). Anche nell'internamento classico il folle era offerto allo sguardo; ma in fondo quello sguardo non raggiungeva lui, sibbene soltanto la sua superficie mostruosa, la sua animalità visibile, e comportava almeno una forma di reciprocità, poich, l'uomo sano poteva leggervi, come in uno specchio, il movimento imminente della propria caduta. Lo sguardo instaurato ora da Tuke come una delle grandi componenti dell'esistenza nell'asilo è, a un tempo, più profondo e meno reciproco. Esso deve cercare di spiare il folle nei sintomi meno sensibili della sua follia, là dove questa si articola segretamente sulla ragione e comincia appena a distaccarsene; e il folle non può restituire in nessun modo questo sguardo, essendo egli unicamente guardato: egli è considerato il nuovo venuto, l'ultimo arrivato nel mondo della ragione. Tuke aveva organizzato tutto un cerimoniale attorno a questi comportamenti dello sguardo. C'erano sere, secondo la moda inglese, in cui ognuno doveva mimare l'esistenza sociale in tutte le sue esigenze formali, senza che nulla potesse circolarvi all'infuori dello sguardo che spia ogni incongruenza, ogni disordine, ogni goffaggine in cui la follia si tradirebbe. I direttori e i sorveglianti del Ritiro invitano dunque regolarmente gruppi di malati ad alcuni "tea parties"; ogni invitato indossa l'abito migliore e gareggia con gli altri in educazione e in naturalezza. Si offre loro il miglior menù e li si tratta con lo stesso riguardo che se fossero degli estranei. La serata trascorre generalmente nella migliore armonia e nella più grande contentezza. Raramente capita qualcosa di sgradevole. I malati controllano fino a un grado straordinario le loro diverse inclinazioni; una tal scena suscita stupore e, anche, commossa soddisfazione (40). Curiosamente, questo rito non è quello del riavvicinamento, del dialogo, della conoscenza reciproca; è l'organizzazione intorno al folle di un mondo in cui tutto gli è simile e prossimo, ma in cui egli stesso resta straniero, lo Straniero per eccellenza che viene giudicato non soltanto in base alle apparenze, ma anche in base a tutto ciò ch'esse possono tradire e rivelare loro malgrado. Richiamato incessantemente a questa vacua parte di visitatore sconosciuto, e rifiutato in tutto ciò che si può conoscere di lui; attirato così alla superficie di se stesso da un personaggio sociale di cui

gli vengono imposte, silenziosamente, attraverso lo sguardo, la forma e la maschera, il folle è invitato a oggettivarsi davanti agli occhi della ragione ragionevole come lo straniero perfetto, cioŠ colui la cui estraneità non si lascia percepire. La cittadinanza degli uomini ragionevoli lo accoglie soltanto a questo titolo e a condizione di questa conformità all'anonimo.
E' chiaro che nel Ritiro la soppressione parziale (41) delle coercizioni fisiche faceva parte di tutto un insieme il cui elemento essenziale era la costituzione di un "self restraint" nel quale la libertà del malato, impegnata nel lavoro, e nello sguardo degli altri, era minacciata incessantemente dal riconoscimento della colpevolezza. Dove si riteneva di avere a che fare con una semplice operazione negativa che sciogliesse certi legami e liberasse la natura più profonda della follia, bisogna proprio riconoscere che si trattava di un'operazione positiva che la rinchiudeva nel sistema delle ricompense e delle punizioni e la inseriva nel movimento della coscienza morale. E' il passaggio da un mondo della Riprovazione a un universo di Giudizio. Ma nello stesso tempo diventa possibile una psicologia della follia, poich, sotto lo sguardo essa è incessantemente chiamata a negare la propria dissimulazione alla superficie di se stessa. La si giudica solo in base ai suoi atti; non le si fa un processo alle intenzioni, e non si tratta di sondare i suoi segreti. Essa è responsabile soltanto della parte visibile di se stessa. Tutto il resto è ridotto al silenzio. Ormai la follia esiste unicamente come essere visto. Questa vicinanza che s'instaura nell'asilo, e che non sarà più spezzata n, dalle catene n, dalle inferriate, non consentirà affatto la reciprocità: essa è semplicemente vicinanza dello sguardo che sorveglia, che spia, che si accosta per vedere meglio, ma che allontana sempre di più poich, accetta e riconosce soltanto i valori dello Straniero. La scienza delle malattie mentali, come potrà svilupparsi negli asili, apparterrà sempre e solo all'osservazione e alla classificazione. Essa non sarà dialogo. E non potrà esserlo davvero se non a partire dal giorno in cui la psicanalisi avrà esorcizzato questo fenomeno dello sguardo, essenziale all'asilo del diciannovesimo secolo, e avrà sostituito alla sua magia silenziosa i poteri del linguaggio. Sarebbe ancora più esatto dire che ha aggiunto allo sguardo assoluto del sorvegliante la parola infinitamente monologata del sorvegliato, conservando così la vecchia struttura asilare dello sguardo non reciproco, ma equilibrandola, in una reciprocità asimmetrica, con la nuova struttura del linguaggio senza risposta.
Sorveglianza e Giudizio: si profila un personaggio nuovo che sarà essenziale nell'asilo del diciannovesimo secolo. Tuke stesso lo presenta quando racconta la storia di un maniaco, soggetto a crisi di violenza irreprimibili. Un giorno che passeggiava con l'intendente nel giardino della casa, entra bruscamente in una fase di eccitazione, s'allontana di qualche passo, afferra una pietra e fa il gesto di lanciarla sul suo compagno. L'intendente si ferma, fissa negli occhi il malato, poi avanza di qualche passo e, con tono di voce risoluto, gli ordina di deporre la pietra; via via ch'egli si avvicina, il malato abbassa la mano, poi lascia cadere la sua arma; a questo punto si lasciò tranquillamente condurre in camera sua (42). Sta nascendo qualcosa che non è più repressione, ma autorità. Fino al termine del diciottesimo secolo il mondo dei folli era popolato soltanto dal potere astratto e senza volto che li teneva rinchiusi; e in questi limiti era privo di tutto ciò che non fosse la follia stessa; spesso i guardiani erano reclutati tra i malati stessi. Tuke stabilisce invece un elemento mediatore tra guardiani e malati, tra ragione e follia. Lo spazio riservato dalla società all'alienazione sarà ora frequentato da coloro che sono dall'altra parte, e che rappresentano a un tempo il prestigio dell'autorità che rinchiude e il rigore della ragione che giudica. Il sorvegliante interviene senz'armi, senza strumenti di coercizione, soltanto con lo sguardo e col linguaggio; avanza verso la follia privo di tutto ciò che potrebbe proteggerlo o renderlo minaccioso, arrischiandosi a un confronto immediato e senza appello. Tuttavia egli affronta la follia non come una persona concreta, ma come un essere di ragione, carico per ciò stesso - e prima di ogni lotta - dell'autorità che gli viene dal fatto

di non essere folle. La vittoria della ragione sulla sragione un tempo era assicurata solo dalla forza materiale, in una specie di scontro reale. Ora lo scontro è sempre già avvenuto, la disfatta della sragione è scontata in anticipo nella situazione concreta in cui si affrontano il folle e il non folle. L'assenza di coercizione negli asili del diciannovesimo secolo non è sragione liberata, ma follia dominata da tempo.

Per questa nuova ragione che regna nell'asilo, la follia non rappresenta la forma assoluta della contraddizione, ma piuttosto qualcosa che non ha diritto all'autonomia e non può vivere che innestato sul mondo della ragione. La follia è infanzia. Nel Ritiro tutto è organizzato in modo che gli alienati siano come minorenni. Li si considera bambini che hanno un sovrappiù di forza e che ne fanno un uso pericoloso. Occorrono pene e ricompense visibili; quello che è anche soltanto un po' lontano non ha effetto su loro. Occorre applicar loro un nuovo sistema. di educazione, dare un nuovo corso alle loro idee; anzitutto soggiogarli, poi incoraggiarli, far sì che si applichino al lavoro, renderlo loro piacevole con sistemi attraenti (43). Già da molto tempo il diritto aveva considerato minorenni gli alienati; ma si trattava di una situazione giuridica, astrattamente definita dall'interdizione e dalla curatela; non era un rapporto concreto da uomo a uomo. In Tuke lo stato di minorità diventa per i folli uno stile di esistenza e per i guardiani una forma di sovranità. Si insiste molto sulla fisionomia da grande famiglia, che assume nel Ritiro la comunità degli insensati e dei loro sorveglianti. Apparentemente questa famiglia pone il malato in un ambiente insieme normale e naturale; in realtà lo aliena ancora di più: la minorità giuridica era destinata a proteggere il folle come soggetto del diritto; quella vecchia struttura, diventando forma di coesistenza, lo abbandona interamente, e come soggetto psicologico, all'autorità e al prestigio dell'uomo di ragione, che assume per lui l'aspetto concreto dell'adulto, cioŠ a un tempo di dominio e di destinazione.

Nella grande riorganizzazione dei rapporti tra follia e ragione, la famiglia, alla fine del diciottesimo secolo, svolge una funzione decisiva, a un tempo paesaggio immaginario e struttura sociale reale; l'opera di Tuke parte da essa e va verso di essa. Attribuendole il prestigio dei valori primitivi e non ancora compromessi nella socialità, Tuke faceva di essa l'antitesi di quel "milieu" in cui il diciottesimo secolo vedeva l'origine di ogni follia. Ma egli l'ha ugualmente introdotta, in un modo molto reale, nel mondo dell'asilo, in cui appare insieme come verità e come norma di tutti i rapporti che possono instaurarsi tra il folle e l'uomo di ragione. Con questo la minorità sotto tutela di famiglia, statuto giuridico in cui si alienavano i diritti civili dell'insensato, diventa situazione psicologica in cui si aliena la sua libertà concreta. Tutta l'esistenza della follia, nel mondo che ora le si prepara, si trova avvolta in ciò che si potrebbe chiamare, per anticipazione, un complesso di Edipo. Il prestigio del patriarcato rivive intorno a essa nella famiglia borghese. La psicanalisi più tardi illuminerà questa sedimentazione storica, attribuendole con un nuovo mito il senso di un destino che solcherebbe tutta la cultura occidentale e forse ogni civilizzazione, mentre invece è stata depositata lentamente da essa, e si è solidificata solo molto di recente, in questa fine del secolo in cui la follia si è trovata due volte alienata nella famiglia: mediante il mito di un'abolizione dell'alienazione nella purezza patriarcale e mediante una situazione realmente alienante in un asilo costituito sul modello familiare. Ormai, e per un tempo ancora imprecisabile, i discorsi della sragione saranno indissociabilmente legati alla dialettica, per metà reale e per metà immaginaria, della Famiglia. E dove bisognava leggere profanazione e bestemmia bisognerà ormai scorgere l'attentato incessante contro il Padre. Così nel mondo moderno quello ch'era stato il grande confronto irreparabile tra ragione e sragione diventerà la sorda pressione degli istinti contro la solidità dell'istituto familiare e contro i suoi simboli più arcaici.

C'è una stupefacente convergenza tra il movimento delle istituzioni di base e questa evoluzione della follia nel mondo dell'internamento. L'economia liberale, come s'è visto, tendeva ad affidare

alla famiglia piuttosto che allo stato l'assistenza dei poveri e dei malati: la famiglia diventava così il centro della responsabilità sociale. Ma se il malato può essere affidato alla famiglia, non avviene lo stesso per il folle, troppo straniero e inumano. Tuke ricostruisce appunto in modo artificiale intorno alla follia un simulacro di famiglia, che è parodia istituzionale, ma reale situazione psicologica. Dove la famiglia fa difetto, egli le sostituisce un ambiente familiare fittizio per mezzo di simboli e atteggiamenti. Chiuso su questi valori fittizi, l'asilo sarà protetto dalla storia e dall'evoluzione sociale. Nelle intenzioni di Tuke si trattava di precostituire un ambiente che imitasse le forme più antiche, più pure e più naturali della coesistenza: ambiente il più umano, e anche il meno sociale, possibile. In realtà, egli ha ritagliato la struttura sociale della famiglia borghese, l'ha ricostituita simbolicamente nell'asilo e l'ha lasciata andare alla deriva nella storia. L'asilo, sempre spostato verso strutture e simboli anacronistici, resterà per eccellenza disadatto e fuori del tempo. E proprio là, dove l'animalità manifestava una presenza senza storia e sempre ricominciata, risaliranno lentamente i segni immemorabili dei vecchi odi, delle vecchie profanazioni familiari, i simboli dimenticati dell'incesto e della punizione.

In Pinel non esiste nessuna segregazione religiosa. O piuttosto una segregazione che si esercita in senso inverso a quella praticata da Tuke. I benefici dell'asilo rinnovato saranno offerti a tutti, o quasi a tutti, salvo ai fanatici che si credono ispirati e cercano di fare altri proseliti. Bicˆtre e la SalpˆtriŠre, secondo le intenzioni di Pinel, costituiscono l'aspetto complementare del Ritiro.
La religione non deve essere il substrato morale della vita dell'asilo, ma puramente e semplicemente un oggetto medico: Le opinioni religiose; in un ospizio d'alienati, devono essere considerate da un punto di vista puramente medico; bisogna cioŠ scartare ogni altra considerazione di culto pubblico e di politica, e bisogna solo vedere se è il caso di opporsi all'esaltazione delle idee e dei sentimenti che possono nascere da questa fonte per concorrere efficacemente alla guarigione di certi alienati (44). Fonte di vive emozioni e d'immagini spaventose suscitate dal terrore dell'aldilà, il cattolicesimo provoca frequentemente la follia; esso fa nascere credenze deliranti, ingenera allucinazioni, conduce gli uomini alla disperazione e alla malinconia. Non bisogna stupirsi se consultando i registri dell'ospedale per alienati di Bicˆtre vi si trovano i nomi di molti preti e di molte suore, come anche di gente di campagna sconvolta da un quadro spaventoso dell'avvenire (45). Ancor meno bisogna stupirsi di veder variare lungo gli anni il numero delle follie religiose. Sotto l'"Ancien R,gime" e durante la Rivoluzione la vivacità delle credenze superstiziose e la violenza delle lotte che hanno opposto la Repubblica alla Chiesa cattolica hanno moltiplicato le malinconie di origine religiosa. Una volta fatta la pace e cancellate col Concordato le lotte, tali forme di delirio spariscono; nell'anno decimo si aveva ancora il cinquanta per cento di follia religiosa tra i malinconici della SalpˆtriŠre, il trentatr, l'anno dopo, e soltanto il diciotto nell'anno dodicesimo (46). L'asilo deve dunque essere liberato della religione e di tutte le sue ipotetiche parentele; occorre ben guardarsi dal lasciare ai malinconici per devozione i loro libri di pietà; l'esperienza insegna che questo è il modo più sicuro di perpetuare l'alienazione o perfino di renderla incurabile, e più si concede questo permesso, meno si riesce a calmare le inquietudini e gli scrupoli (47). Niente ci allontana di più da Tuke, e dai suoi sogni di una comunità religiosa che sia nello stesso tempo il luogo privilegiato delle guarigioni dello spirito, di questa idea d'un asilo neutralizzato, come purificato dalle immagini e dalle passioni fatte nascere dal cristianesimo, e che gettano lo spirito nell'errore, nell'illusione, e ben presto nel delirio e nelle allucinazioni.
Ma Pinel vuole abolire le forme immaginarie della religione, non il suo contenuto morale. C'è in essa, una volta decantata, un potere di combattere l'alienazione il quale dissipa le immagini, calma le passioni e restituisce l'uomo a ciò che vi è in lui di immediato e di essenziale: essa può

avvicinarlo alla sua verità morale. Per questo è spesso capace di risanare. Pinel racconta qualche storia di stile volteriano. Quella per esempio di una ragazza di venticinque anni, di costituzione forte, unita in matrimonio a un uomo debole e delicato; ella era assalita da crisi isteriche violentissime; immaginava di essere posseduta dal demonio, che, a sentir lei, assumeva forme svariate ed emetteva ora canti di uccelli, ora suoni lugubri, ora grida acutissime. Fortunatamente il curato del luogo è più invaghito di religione naturale che esperto nelle pratiche di esorcismo; egli crede alla guarigione mediante la benevolenza della natura; quest'uomo illuminato, di carattere mite e persuasivo, acquistò ascendente sullo spirito della malata e riuscì a farla scendere dal letto, a convincerla a riprendere i lavori domestici e perfino a farle vangare il giardino ... Il che diede i risultati più felici e avviò a una guarigione che dura da tre anni (48). Riportata all'estrema semplicità del suo contenuto morale, la religione non può mancare di dare una mano alla filosofia, alla medicina, a tutte le forme di saggezza e di scienza tese a restaurare la ragione in uno spirito sconvolto. Ci sono poi casi in cui la religione può giovare come cura preliminare e preparare a ciò che sarà fatto nell'asilo. Ne è testimone quella ragazza dal temperamento ardente, bench, molto saggia e molto pia, la quale è divisa tra le inclinazioni del proprio cuore e i principi severi della propria condotta; il suo confessore, dopo averle invano consigliato di rivolgersi a Dio, le propose gli esempi di una santità tenace e misurata, e le indicò il miglior rimedio alle grandi passioni: la pazienza, il tempo. Condotta alla SalpˆtriŠre, fu curata, per ordine di Pinel, secondo i medesimi principi morali e la sua malattia fu di breve durata (49). L'asilo non raccoglie dunque il tema sociale di una religione in cui gli uomini si sentono fratelli in una medesima comunione e in un'unica comunità, bensì il potere morale della consolazione, della confidenza e di una fedeltà docile alla natura. Esso deve riprendere il compito morale della religione, al di fuori del suo testo fantastico, esclusivamente sul piano della virtù, del lavoro e della vita sociale.
L'asilo è dominio religioso senza religione, dominio della moralità pura, dell'uniformità etica. Tutto quello che poteva conservare in esso il segno delle vecchie differenze si cancella. Gli ultimi ricordi del sacro si spengono. Un tempo la casa d'internamento aveva ereditato, nello spazio sociale, i confini quasi assoluti del lebbrosario; essa era terra straniera. L'asilo deve ora rappresentare la grande continuità della morale sociale. I valori della famiglia e del lavoro, e tutte le virtù riconosciute, regnano nell'asilo; ma in modo duplice. Anzitutto regnano realmente, nel cuore della follia stessa; sotto le violenze e il disordine dell'alienazione, la natura solida delle virtù essenziali non è infranta. C'è una morale affatto primitiva che di solito non è intaccata neppure dalla peggiore demenza; tale morale è presente e operante nelle guarigioni: virtù inalienabile, ch'è insieme la verità e la morte della follia. L'asilo ridurrà le differenze, reprimerà i vizi, cancellerà le irregolarità. Esso denuncerà tutto quello che si oppone alle virtù essenziali della società: il celibato, la dissolutezza e l'estrema perversione dei costumi, la pigrizia. L'asilo si prefigge come scopo il regno omogeneo della morale, la sua estensione rigorosa a tutti coloro che intendono sfuggirvi.
Ma con ciò stesso lascia sorgere una differenza; se la legge non regna in modo universale, ciò deriva dal fatto che esistono uomini che non la riconoscono, una classe della società che vive nel disordine, nella negligenza e quasi nell'illegalità: Se da un lato si vedono famiglie prosperare per lunghi anni nell'ordine e nella concordia, quante altre, soprattutto nelle classi inferiori della società, rattristano gli sguardi col quadro repellente della corruzione, dei dissensi e di una vergognosa miseria! Seguendo le mie osservazioni quotidiane, ecco la fonte più feconda dell'alienazione che si deve curare negli ospedali (50).
In uno stesso movimento, l'asilo, tra le mani di Pinel, diventa uno strumento di uniformità morale e di denuncia sociale. Si tratta di far regnare sotto le specie dell'universale una morale che s'imporrà dall'interno a quelle che le sono estranee e in cui l'alienazione è già data prima di manifestarsi negli

individui. Nel primo caso l'asilo dovrà agire come avvertimento e reminiscenza, invocando una natura dimenticata; nel secondo dovrà agire con uno spostamento sociale, per strappare l'individuo alla sua condizione. L'operazione praticata nel Ritiro era ancora semplice: segregazione religiosa per fini di purificazione morale. Quella praticata da Pinel è relativamente complessa: si tratta di operare delle sintesi morali, di assicurare una continuità etica tra il mondo della follia e quello della ragione, ma praticando una segregazione sociale che garantisca alla morale borghese un'universalità di fatto e le consenta d'imporsi come un diritto a tutte le forme di alienazione.
Nell'età classica, indigenza, pigrizia, vizi e follia si mescolavano in una stessa colpevolezza all'interno della sragione; i folli erano stati presi nel grande internamento della miseria e della disoccupazione. La follia s'imparenta ora con la decadenza sociale, che ne appare confusamente come la causa, il modello e il limite. Mezzo secolo dopo, la malattia mentale diventerà degenerazione. Ormai la follia essenziale, e che minaccia davvero, sale dai bassifondi della società.
L'asilo di Pinel non sarà lontano dal mondo, uno spazio di natura e di verità immediata come quello di Tuke, ma un dominio uniforme di legislazione, un luogo di sintesi morali dove scompaiono le alienazioni che nascono ai limiti esterni della società. Tutta la vita degli internati, tutto il comportamento dei guardiani e dei medici nei loro riguardi soro organizzati da Pinel affinch, tali sintesi morali siano operate. E questo in tre modi principali.
1. Il silenzio. Il quinto degli incatenati liberati da Pinel era un vecchio ecclesiastico estromesso dalla Chiesa a causa della propria follia; colpito da delirio di grandezza, si credeva Gesù Cristo; era il sublime dell'arroganza umana in delirio. Entrato a Bicˆtre nel 1782, son dodici anni che si trova incatenato. Per l'orgoglio del suo comportamento, per la magniloquenza dei suoi discorsi, costituisce uno degli spettacoli più apprezzati di tutto l'ospedale; ma, consapevole com'è di star rivivendo la Passione di Cristo, sopporta con pazienza questo lungo martirio, e i sarcasmi continui ai quali lo espone la sua mania. Pinel l'ha designato a far parte del gruppo dei primi dodici liberati, bench, il suo delirio sia sempre molto acuto. Ma non si comporta con lui come con gli altri: nessuna esortazione, nessuna richiesta di promesse; senza pronunciare nemmeno una parola, gli fa togliere le catene, e ordina espressamente che ciascuno imiti il suo riserbo e non rivolga neppure una parola a quel povero alienato. Questa proibizione, che viene osservata rigorosamente, produce su quell'uomo così pieno di se stesso un effetto molto più sensibile dei ferri e delle segrete; egli si sente umiliato di un abbandono e di un isolamento così nuovi per lui in mezzo alla sua intera libertà. Infine, dopo lunghe esitazioni, lo si vede andare spontaneamente a mescolarsi alla società degli altri malati; a partire da quel giorno, ritrova idee più sensate e più giuste (51).
La liberazione assume qui un significato paradossale. La prigione, le catene, lo spettacolo continuo, i sarcasmi rappresentano per il delirio del malato come l'elemento della sua libertà. Riconosciuto per questo stesso, e affascinato dall'esterno da tante complicità, egli non poteva essere scacciato dalla propria verità immediata. Ma le catene che cadono, l'indifferenza e il mutismo di tutti, lo chiudono nell'uso ristretto di una libertà vuota; è abbandonato in silenzio a una verità non riconosciuta ch'egli rivelerà invano, poich, non è più ascoltata, e che non lo potrà esaltare, poich, non è neppure umiliata. E' l'uomo stesso, non la sua proiezione nel delirio, che si trova ora umiliato: alla coercizione fisica è ora sostituita una libertà che incontra a ogni istante i limiti della solitudine; al dialogo del delirio e dell'offesa, il monologo di un linguaggio che s'esaurisce nel silenzio degli altri; a tutta la parata della presunzione e dell'oltraggio, l'indifferenza. Da allora, più realmente prigioniero di quanto potrebbe esserlo in una segreta o nelle catene, prigioniero soltanto di se stesso, il malato è coinvolto in un rapporto colpevole con se stesso, e in un rapporto vergognoso con gli altri. Gli altri appariscono innocenti, hanno cessato d'essere persecutori; la colpevolezza è spostata verso l'interno, e mostra al folle che egli era affascinato esclusivamente

dalla propria presunzione; i volti nemici scompaiono; egli non sente più la loro presenza come sguardo, ma come rifiuto di attenzione, come sguardo distolto; per lui gli altri non sono ormai se non un limite che indietreggia via via ch'egli avanza. Liberato dalle catene, si trova ora incatenato, dalla virtù del silenzio, alla colpa e alla vergogna. Prima si sentiva punito, e vi scorgeva il segno della propria innocenza; libero ora da ogni punizione fisica, ha bisogno di sentirsi colpevole. Il suo supplizio faceva la sua gloria; la sua liberazione deve umiliarlo.
Paragonato al dialogo incessante della ragione e della follia durante la "Renaissance", l'internamento classico era stato un invito al silenzio. Ma non totalmente: il linguaggio vi si trovava piuttosto impegnato nelle cose che realmente soppresso. L'internamento, le prigioni, le segrete, gli stessi supplizi, istituivano un dialogo muto tra la ragione e la sragione, un dialogo che era lotta. Anche questo dialogo è ora soppresso; il silenzio è assoluto; non c'è più linguaggio comune tra follia e ragione; al linguaggio del delirio non può rispondere altro che un'assenza di linguaggio, poich, il delirio non è un frammento di dialogo con la ragione, non è affatto linguaggio; nella coscienza alfine silenziosa, egli rinvia soltanto alla colpa. E soltanto a partire di qui ridiventerà possibile un linguaggio comune, nella misura in cui sarà quello della colpevolezza riconosciuta. Infine, dopo lunghe esitazioni, lo si vede andare spontaneamente a mescolarsi alla società degli altri malati .... L'assenza di linguaggio, come struttura fondamentale della vita dell'asilo, ha per correlativo l'emergere della confessione. Quando Freud riannoderà prudentemente lo scambio nella psicanalisi, o piuttosto si metterà di nuovo ad ascoltare questo linguaggio, ormai isterilito nel monologo, bisogna stupirsi che le formulazioni che si sentiranno siano sempre quelle della colpaì In questo silenzio inveterato la colpa avrà raggiunto le fonti stesse della parola.
2. Il riconoscimento nello specchio. Nel Ritiro il folle era osservato, e lo sapeva; ma, eccettuato quello sguardo diretto, che non le permetteva in compenso di afferrarsi se non di scorcio, la follia non aveva presa immediata su se stessa. In Pinel, al contrario, lo sguardo agirà solamente all'interno dello spazio definito dalla follia, senza superficie n, limiti esterni. Essa vedrà se stessa e sarà vista da se stessa: sarà, contemporaneamente, puro oggetto e soggetto assoluto.
Tre alienati che si credevano tutt'e tre monarchi, e ognuno di loro aveva assunto il titolo di Luigi sedicesimo, disputano un giorno sui propri diritti al trono, e li fanno valere in modo un po' troppo energico. La sorvegliante si avvicina a uno di essi, e tirandolo in disparte: 'Perch,', gli chiede, 'entrate in disputa con quelle due persone, che sono chiaramente pazzeì Non si sa forse che voi sarete riconosciuto come Luigi sedicesimoì'. Quest'ultimo, lusingato dall'omaggio, si ritira subito, guardando gli altri due con altezzosità sdegnosa. Il medesimo artificio riesce col secondo. E così in un istante non resta più traccia di disputa (52). Ecco il primo momento, quello dell'esaltazione. La follia è chiamata a guardare se stessa, ma negli altri; essa appare in loro come pretesa assurda, cioŠ come follia risibile; tuttavia, in questo sguardo che condanna gli altri, il folle assicura la propria giustificazione e la certezza della coerenza del proprio delirio. L'incrinatura tra presunzione e realtà si lascia riconoscere solo nell'oggetto. Essa, invece, è del tutto mascherata nel soggetto, che diventa verità immediata e giudice assoluto: la sovranità esaltata che denuncia la fallace sovranità degli altri ne li spossessa, e si conferma così nella pienezza senza remore della propria presunzione. La follia, come semplice delirio, è proiettata sugli altri; come perfetta incoscienza, è assunta interamente.
A questo punto lo specchio, da complice, diventa mistificatore. Un altro malato di Bicˆtre si credeva anch'egli re, esprimendosi sempre col tono del comando e dell'autorità suprema. Un giorno in cui era più calmo, il sorvegliante lo avvicina. e gli domanda come mai non pone fine alla propria detenzione, visto che è un monarca, e perch, resta confuso con gli alienati di ogni specie. Riprendendo il discorso nei giorni seguenti, gli fa osservare a poco a poco il ridicolo delle sue pretese esagerate, gli mostra un altro alienato convinto anch'egli da tempo di essere rivestito del

potere supremo e diventato oggetto di derisione. Dapprima il maniaco si sente straziato, ben presto mette in dubbio il suo titolo di sovrano, infine giunge a riconoscere le sue chimere. Questa rivoluzione morale inattesa si produsse in quindici giorni, e dopo qualche mese di prova quel padre rispettoso è stato rimandato in famiglia (53). Ecco dunque venuta la fase del ridimensionamento; identificato presuntuosamente all'oggetto del proprio delirio, il folle si riconosce davanti allo specchio nella follia di cui ha denunciato la ridicola pretesa; la sua solida sovranità di soggetto si annulla nell'oggetto che egli, assumendolo, ha demistificato. Egli è ora guardato impietosamente da se stesso. E nel silenzio di coloro che rappresentano la ragione e che non hanno fatto che tendere lo specchio pericoloso, egli si riconosce come oggettivamente folle.
Si è visto con quali mezzi e con quali mistificazioni la terapeutica del diciottesimo secolo cercava di persuadere il folle di essere tale per meglio liberarlo. Qui il movimento è di tutt'altra natura; non si tratta di dissipare l'errore con lo spettacolo imponente di una verità anche simulata; si tratta di colpire la follia nella sua arroganza più che nella sua aberrazione. Lo spirito classico condannava nella follia un certo accecamento nei riguardi della verità; a partire da Pinel si vedrà piuttosto in essa uno slancio venuto dal profondo che oltrepassa i limiti giuridici dell'individuo, ignora i dettami morali che gli sono fissati e tende a un'apoteosi di se stesso. Per il diciannovesimo secolo il modello iniziale della follia sarà di credersi Dio, mentre per i secoli precedenti era di rifiutare Dio. Nello spettacolo di se stessa, come sragione umiliata la follia potrà trovare la propria salvezza, mentre, attirata nella soggettività assoluta del proprio delirio, ne sorprenderà l'immagine derisoria e soggettiva nel folle identico. La verità s'insinua come di sorpresa (e non con la violenza come nel diciottesimo secolo) in questo gioco degli sguardi reciproci in cui essa non vede mai altro che se stessa. Ma in questa comunità di folli l'asilo ha disposto gli specchi in modo tale che il folle non può fare a meno in fin dei conti di sorprendersi suo malgrado come folle. Liberata dalle catene che ne facevano un puro oggetto guardato, la follia perde, in modo paradossale, l'essenziale della propria libertà, che è quella dell'esaltazione solitaria; diventa responsabile di ciò che sa della propria verità; s'imprigiona nel proprio sguardo eternamente rinviatole; infine è incatenata all'umiliazione di essere oggetto per s,. La presa di coscienza è ora legata alla vergogna di essere identica a quest'altro, di essere compromessa con lui, e di essersi già disprezzata prima di aver potuto riconoscersi e conoscersi.
3. Il giudizio perpetuo. Con questo gioco di specchio, come con il silenzio, la follia è chiamata senza sosta a giudicare se stessa. Ma è anche continuamente giudicata dall'esterno; non da una coscienza morale e scientifica, ma da una sorta di tribunale invisibile che siede in permanenza. L'asilo sognato da Pinel e realizzato in parte a Bicˆtre, ma soprattutto alla SalpˆtriŠre, è un microcosmo giudiziario. Per essere efficace, questa giustizia deve essere temibile nel suo aspetto; tutto l'armamentario ipotetico del giudice e del boia deve essere presente allo spirito dell'alienato, perch, comprenda bene a quale universo di giudizio è ora abbandonato. L'allestimento scenico della giustizia, in tutto ciò che ha di terribile e d'implacabile, farà dunque parte della cura. Uno degli internati di Bicˆtre aveva un delirio religioso animato da un terrore panico dell'Inferno; egli pensava di non poter sfuggire alla dannazione eterna se non mediante una rigorosa astinenza. Occorreva che questo timore di una giustizia lontana fosse compensato dalla presenza di una giustizia immediata e ancora più temibile: Il corso irresistibile delle sue sinistre idee poteva essere controbilanciato altrimenti che dall'impressione di un timore vivo e profondoì. Una sera il direttore si presenta alla porta del malato con un apparato capace di spaventarlo, lo sguardo acceso, un tono di voce fulminante, un gruppo di gente di servizio stretta intorno a lui e armata di grandi catene che vengono agitate con fracasso. Si mette una minestra accanto all'alienato e gli si intima perentoriamente di mangiarla durante la notte, se non vuole incorrere nella punizione più crudele.

Ci si ritira e si lascia l'alienato nello stato più penoso di fluttuazione tra l'idea della punizione da cui è minacciato e la prospettiva spaventosa dei tormenti nell'altra vita. Dopo una lotta interiore di più ore, la prima idea ebbe la meglio ed egli si decise a prendere il cibo (54).
L'istanza giudiziaria dell'asilo è senza appello, possiede i suoi strumenti di punizione e ne usa a suo piacimento. Il vecchio internamento si praticava il più delle volte fuori delle forme giuridiche normali; ma imitava le punizioni dei condannati, usando le stesse prigioni, le stesse segrete, le stesse sevizie fisiche. La giustizia che regna nell'asilo di Pinel non attinge dall'altra i suoi sistemi repressivi; essa inventa i propri. O piuttosto, utilizza i metodi terapeutici del diciottesimo secolo per farne delle punizioni. E questa conversione della medicina in giustizia e della terapeutica in repressione non è uno dei minori paradossi dell'opera filantropica e liberatrice di Pinel. Nella medicina dell'epoca classica i bagni e le docce erano utilizzati come rimedi in rapporto con le idee dei medici sulla natura del sistema nervoso: si trattava di rinfrescare l'organismo, di distendere le fibre brucianti e disseccate; è vero che si aggiungeva, tra le conseguenze felici della doccia fredda, l'effetto psicologico della sorpresa sgradevole che interrompe il corso delle idee e cambia la natura dei sentimenti; ma siamo ancora nel paesaggio dei sogni medici. Con Pinel l'uso della doccia diviene francamente giudiziario; la doccia è la punizione abituale del tribunale poliziesco che siede permanentemente all'asilo: Considerate come mezzi repressivi, esse bastano spesso a sottomettere alla legge generale di un lavoro manuale un'alienata che ne ha bisogno, a vincere un rifiuto ostinato di mangiare; e a domare gli alienati trascinati da una specie di umore turbolento (55).
Tutto è organizzato in modo che il folle si riconosca in un mondo del giudizio che lo circonda da ogni parte; egli deve sapersi sorvegliato, giudicato e condannato; dalla colpa alla punizione il legame deve essere evidente, come una colpevolezza riconosciuta da tutti: Si approfitta della circostanza del bagno, si ricorda la colpa commessa o l'omissione di un dovere importante, e con l'aiuto di un rubinetto si getta bruscamente un fiotto di acqua fredda sulla testa, il che sconcerta spesso l'alienata, o scaccia l'idea dominante con un'impressione forte e inattesa; se ella si ostina, si ripete la doccia, ma evitando con cura il tono duro e i termini che possono colpire od offendere; le si fa capire invece che si ricorre a queste misure violente per il suo bene e con dispiacere; vi si mescolano talvolta degli scherzi, stando attenti a non spingerli troppo oltre (56). Questa evidenza quasi aritmetica della punizione ripetuta quanto è necessario, il riconoscimento della colpa per mezzo della sua repressione, tutto ciò deve condurre all'interiorizzazione dell'istanza giudiziaria e alla nascita del rimorso nello spirito del malato: solo a questo punto i giudici sospenderanno la punizione, certi che si prolungherà indefinitamente nella coscienza. Una maniaca aveva l'abitudine di strapparsi i vestiti e di rompere ogni oggetto che le capitasse a portata di mano; le si amministra la doccia, la si sottomette alla camicia di forza; ella appare infine umiliata e costernata; ma per paura che questa vergogna sia passeggera e il rimorso troppo superficiale, il direttore, per imprimerle un sentimento di terrore, le parla con la più energica fermezza, ma senza collera, e le annuncia che sarà ormai trattata con la più grande severità.
Il risultato desiderato non si fa attendere: Il suo pentimento si annuncia con un torrente di lacrime che ella versa per più di due ore (57). Il ciclo è doppiamente compiuto: la colpa è punita e l'autore se ne riconosce colpevole.
Ci sono tuttavia alcuni alienati che sfuggono a questo movimento e resistono alla sintesi morale che esso opera. Costoro saranno reclusi all'interno stesso dell'asilo, formando una nuova popolazione internata, quella che non può neppure appartenere alla giustizia. Quando si parla di Pinel e della sua opera di liberazione, si omette troppo spesso questa seconda reclusione. Abbiamo già visto che egli rifiutava il beneficio della riforma dell'asilo alle devote che si credono ispirate, che cercano sempre di fare altri proseliti, e che provano un piacere perfido a eccitare le altre alienate alla disobbedienza,

col pretesto che è meglio obbedire a Dio che agli uomini. Ma la reclusione e la prigione saranno ugualmente obbligatorie per quelle che non possono essere piegate alla legge generale del lavoro e che, sempre dedite a un'attività nociva, si divertono a tormentare le altre alienate, a provocarle e a suscitare incessantemente soggetti di disputa, e per le donne che durante i loro accessi hanno una propensione irresistibile a rubare tutto ciò che si trovano davanti alle mani (58). La disobbedienza per fanatismo religioso, la resistenza al lavoro e il furto, le tre grandi colpe contro la società borghese, i tre attentati più importanti contro i suoi valori essenziali, non sono scusabili, neppure per la follia: essi meritano l'imprigionamento puro e semplice, l'esclusione più rigorosa, poich, manifestano tutti la stessa resistenza all'uniformità morale e sociale che forma la ragion d'essere dell'asilo come lo concepisce Pinel.
Un tempo la sragione era esclusa dal giudizio per essere abbandonata nell'arbitrarietà ai poteri della ragione. Ora è giudicata, e non in una volta sola, all'entrata dell'asilo, in modo da essere riconosciuta, classificata e resa innocente per sempre; al contrario è catturata in un giudizio perpetuo, che non cessa di perseguitarla e di applicare le proprie sanzioni, di proclamare le colpe e di esigere ammende onorevoli, di escludere infine coloro le cui colpe rischiano di compromettere a lungo il buon ordine sociale. La follia non è sfuggita all'arbitrarietà se non per entrare in una specie di processo indefinito per il quale l'asilo fornisce a un tempo i poliziotti, gli istruttori, i giudici e i boia; un processo in cui ogni colpa della vita, per una virtù caratteristica dell'esistenza nell'asilo, diventa delitto sociale, sorvegliato, condannato e punito; un processo che ricomincia eternamente sotto la forma interiorizzata del rimorso. Il folle liberato da Pinel e, dopo di lui, il folle dell'internamento moderno sono personaggi sotto processo; se hanno il privilegio di non essere più mischiati o assimilati ai condannati, sono però condannati a essere a ogni istante sottoposti a un atto di accusa il cui testo non è mai mostrato, poich, è formulato da tutta la loro vita nell'asilo. L'asilo dell'età positivista, come si fa gloria a Pinel di averlo fondato, non è un libero campo di osservazione, di diagnostica e di terapeutica; è uno spazio giudiziario dove si è accusati, giudicati e condannati, e dal quale non ci si libera se non con la versione di questo processo nella profondità psicologica, cioŠ col rimorso. La follia sarà punita nell'asilo, anche se è resa innocente all'esterno. Per lungo tempo e fino ai nostri giorni è stata imprigionata in un mondo morale.

Al silenzio, al riconoscimento nello specchio, e al giudizio perpetuo, bisognerebbe aggiungere una quarta struttura caratteristica del mondo dell'asilo, così come si costituisce alla fine del diciottesimo secolo: l'apoteosi del personaggio medico. Fra tutte essa è senza dubbio la più importante, poich, autorizzerà non soltanto nuovi contatti tra il medico e il malato, ma anche un nuovo rapporto tra l'alienazione e il pensiero medico, e guiderà infine tutta l'esperienza moderna della follia. Finora non si trovavano nell'asilo se non le strutture stesse dell'internamento, ma spostate e deformate. Col nuovo statuto del personaggio medico, viene abolito il significato più profondo dell'internamento: la malattia mentale è a questo punto resa possibile, nei significati che ora le conosciamo.
L'opera di Tuke e quella di Pinel, così diverse nello spirito e nei valori, s'incontrano in questa trasformazione del personaggio medico. Come abbiamo visto, il medico non partecipava alla vita dell'internamento. Ora diventa la figura essenziale dell'asilo, e ne consente l'ingresso. Il regolamento del Ritiro lo precisa: Per quanto riguarda l'ammissione dei malati, il comitato deve in generale esigere un certificato firmato da un medico ... Si deve anche stabilire se il malato è colpito da una malattia diversa dalla follia. E' inoltre augurabile che si aggiunga un rapporto che indichi da quanto tempo il soggetto è malato e, se è il caso, quali medicine sono state utilizzate (59). A partire dalla fine del diciottesimo secolo, il certificato medico era diventato quasi obbligatorio per l'internamento dei folli. Ma anche all'interno dell'asilo il medico prende un'importanza

preponderante, nella misura in cui lo trasforma in uno spazio medico. Tuttavia, e questo è l'essenziale, l'intervento del medico non avviene in virtù di un sapere o di un potere medico giustificato da un corpo di conoscenze oggettive. L'"homo medicus" non acquista autorità come sapiente, nell'ambito dell'asilo, ma come saggio. Se la professione medica viene richiesta, si tratta di una garanzia giuridica e morale, e non scientifica (60). Un uomo di alta coscienza, di virtù integra e che abbia una lunga esperienza dell'asilo potrebbe altrettanto bene sostituirlo (61). Infatti il lavoro medico è solo una parte dell'immenso compito morale che deve essere svolto nell'asilo e che solo può assicurare la guarigione degli insensati:
Una legge inviolabile nella direzione di ogni istituto pubblico o privato di alienati non deve forse consistere nell'accordare al maniaco tutta l'ampiezza di libertà consentita dalla sua sicurezza personale o da quella degli altri, nel proporzionare la sua repressione alla gravità più o meno grande o al pericolo dei suoi accessi, nel raccogliere tutti i fatti che possono servire a illuminare il medico nella cura, nello studiare accuratamente le varietà particolari dei costumi e dei temperamenti e nell'impiegare infine a proposito la dolcezza e la fermezza, il tono conciliante o quello imponente dell'autorità e di una severità inflessibile (62)ì.
Secondo Samuele Tuke, il primo medico designato al Ritiro si raccomandava per la sua infaticabile perseveranza; indubbiamente non aveva nessuna conoscenza particolare delle malattie mentali quando entrò al Ritiro, ma era uno spirito sensibile che sapeva bene che dalla sua abilità dipendevano gli interessi più cari dei suoi simili. Egli tentò i diversi rimedi che gli suggerivano il suo buon senso e l'esperienza dei suoi predecessori. Ma fu ben presto deluso, non perch, i risultati fossero cattivi, o perch, il numero delle guarigioni fosse minimo: Ma i metodi di cura erano così imperfettamente uniti allo sviluppo della guarigione, ch'egli non pot, impedirsi di sospettare che si trattasse piuttosto di concomitanti che di cause (63). Si rese allora conto che c'era poco da fare coi metodi medici conosciuti fino ad allora. Gli scrupoli umanitari ebbero la meglio in lui, che decise di non utilizzare nessuna medicina che fosse troppo sgradevole al malato. Ma non bisogna credere che la funzione del medico avesse scarsa importanza nel Ritiro: con le visite che fa regolarmente ai malati, con l'autorità che esercita nella casa e che lo pone al di sopra di tutti i sorveglianti, il medico possiede sullo spirito dei malati un'influenza più grande di quella di tutte le altre persone che devono vegliare su di essi (64).
Si crede che Tuke e Pinel abbiano aperto l'asilo alla conoscenza medica. Essi non hanno introdotto una scienza, bensì un personaggio, i cui poteri attingevano a questo sapere soltanto un travestimento, o tutt'al più una giustificazione. Questi poteri sono per natura di ordine morale e sociale; essi prendono radice nella minorità del folle, nell'alienazione della sua persona, non del suo spirito. Se il personaggio medico può delimitare la follia, ciò non deriva dal fatto che la conosce, ma che la domina; e ciò che per il positivismo sembrerà oggettività non è che l'altra faccia di questo dominio. E' molto importante guadagnare la confidenza di questi infermi, e risvegliare in loro sentimenti di rispetto e di obbedienza; e ciò non può essere che il frutto della superiorità del discernimento, di un'educazione elevata e della dignità nel tono e nelle maniere. La stupidaggine, l'ignoranza e la mancanza di principi, sostenute da una durezza tirannica, possono suscitare il timore, ma ispirano sempre il disprezzo. Il sorvegliante di un ospizio di alienati, che abbia acquistato ascendente su di essi, dirige e regola la loro condotta a suo piacimento; deve avere un carattere fermo e mostrare all'occasione un apparato imponente di potenza. Deve minacciare poco, ma eseguire; e se è disobbedito, la punizione deve seguire subito (65). Il medico ha potuto esercitare la propria assoluta autorità sul mondo dell'asilo soltanto nella misura in cui, fin dall'origine, è stato Padre e Giudice, Famiglia e Legge, mentre la sua pratica medica non faceva da tempo che commentare i vecchi riti dell'Ordine, dell'Autorità e della Punizione. E Pinel riconosce che il

medico guarisce quando, lontano dalle terapeutiche moderne, mette in gioco queste figure immemorabili.
Egli cita il caso di una giovinetta di diciassette anni che i genitori avevano educato con estrema indulgenza; era caduta in un delirio gaio e pazzerello, senza che se ne potesse determinare la causa; all'ospedale era stata trattata con la più grande dolcezza; ma conservava sempre una certa aria altera, che non poteva essere tollerata all'asilo; non parlava dei suoi genitori se non con acrimonia. Si stabilisce di sottometterla a un regime di stretta autorità; il sorvegliante per domare questo carattere inflessibile coglie il momento del bagno e si esprime con forza contro certe persone snaturate che osano rivoltarsi contro gli ordini dei genitori e disconoscere la loro autorità. Egli la previene che sarà trattata ormai con tutta la severità che merita, poich, si oppone ella stessa alla propria guarigione e dissimula con un'ostinazione insormontabile la causa primitiva della sua malattia. Da quel nuovo rigore e da quella minaccia la malata si sente profondamente turbata ... Finisce col riconoscere i propri torti e confessa ingenuamente di essere caduta nello smarrimento della ragione in seguito a un'inclinazione amorosa ostacolata, designando chi ne era stato oggetto. Dopo questa prima confessione, la guarigione diventa facile: Si è prodotto un cambiamento assai favorevole ... Ora è molto sollevata e non riesce a esprimere la propria riconoscenza verso il sorvegliante che ha fatto cessare le sue agitazioni continue e ha riportato nel suo cuore la tranquillità e la calma. Non c'è momento di tale racconto che non si possa trascrivere in termini psicanalitici. Ciò dimostra che il personaggio medico secondo Pinel doveva agire, non già partendo da una definizione oggettiva della malattia o da una certa diagnosi classificatrice, sibbene appoggiandosi sul prestigio in cui sono racchiusi i segreti della Famiglia, dell'Autorità, della Punizione e dell'Amore; utilizzando questo prestigio, assumendo la maschera del Padre e del Giustiziere, il medico diventa operatore quasi magico della guarigione e assume un aspetto di taumaturgo; basta ch'egli guardi e che parli perch, appaiano le colpe segrete, perch, le presunzioni insensate svaniscano e la follia finalmente si sottometta alla ragione. La sua presenza e la sua parola sono dotate di questo potere che di colpo scopre la colpa e restaura l'ordine morale.
E' paradossale notare che la pratica medica entra in questo terreno incerto di quasi-miracolo nel momento in cui la conoscenza della malattia mentale cerca di acquistare un senso di positività. Da un lato la follia si distanzia in un campo oggettivo in cui spariscono le minacce della sragione; ma nello stesso istante il folle tende a formare col medico, e in un'unità senza separazione, una sorta di coppia in cui la complicità richiama un'antica dipendenza. La vita nell'asilo come l'hanno costituita Tuke e Pinel ha permesso la nascita di questa sottile struttura che sarà la cellula essenziale della follia: una struttura che forma come un microcosmo, in cui sono simbolizzate le grandi strutture massicce della società borghese e dei suoi valori: rapporti Famiglia-Bambini, intorno al tema dell'autorità paterna; rapporti Colpa-Punizione, intorno al tema della giustizia immediata; rapporti Follia-Disordine, intorno al tema dell'ordine sociale e morale. Da tutto questo deriva al medico il suo potere di guarigione; e nella misura in cui il malato si trova già alienato nel medico, all'interno della coppia medico-malato, il medico ha il potere quasi miracoloso di guarirlo.
Al tempo di Pinel e di Tuke questo potere non aveva nulla di straordinario; esso si spiegava e si dimostrava nella sola efficacia dei comportamenti morali; esso non era più misterioso del potere del medico nel diciottesimo secolo quando diminuiva i fluidi o rilassava le fibre. Ma molto spesso il senso di questa pratica morale è sfuggito al medico, nella misura stessa in cui egli rinchiudeva il suo sapere nelle norme del positivismo: a partire dall'inizio del diciannovesimo secolo lo psichiatra non sapeva più molto bene qual era la natura del potere che aveva ereditato dai grandi riformatori e la cui efficacia gli sembrava così estranea all'idea ch'egli si faceva della malattia mentale e alla pratica di tutti gli altri medici.

Questa pratica psichiatrica, misteriosa e oscura anche a coloro che la usavano, è molto importante nella situazione strana del folle all'interno del mondo medico. Anzitutto perch, la medicina dello spirito, per la prima volta nella storia della scienza occidentale, prenderà un'autonomia quasi completa: dai greci in poi essa non era che un capitolo della medicina, e abbiamo visto Willis studiare le follie sotto la rubrica di malattie della testa; dopo Pinel e Tuke la psichiatria diventerà una medicina particolare: e lo sarà anche per quanti maggiormente si ostineranno a ricercare l'origine della follia nelle cause organiche o nelle disposizioni ereditarie.
A mano a mano che il positivismo s'impone alla medicina e alla psichiatria, tale pratica diventa più oscura, il potere dello psichiatra più miracoloso, e la coppia medico-malato s'inoltra sempre di più in un mondo strano. Agli occhi del malato il medico diventa taumaturgo; egli detiene ora da solo l'autorità che attingeva all'ordine, alla morale, alla famiglia; lo si crede dotato di questi poteri appunto in quanto è medico, e mentre Pinel, con Tuke, sottolineava che la sua azione morale non era legata necessariamente a una competenza scientifica, si crederà, e per primo il malato, ch'egli ha trovato il potere di vincere le alienazioni nell'esoterismo del suo sapere, e in qualche segreto quasi demoniaco della conoscenza. Sempre di più il malato si alienerà in lui, accettando interamente e in anticipo tutti i suoi prestigi, sottomettendosi di primo acchito a una volontà ch'egli sente come magica, e a una scienza ch'egli suppone prescienza e divinazione, diventando così in fin dei conti il correlativo ideale e perfetto di quei poteri ch'egli proietta sul medico, puro oggetto senz'altra resistenza all'infuori della propria inerzia, disposto a essere appunto quella isterica in cui Charcot esaltava il meraviglioso potere del medico. Se si volessero analizzare le strutture profonde dell'oggettività nella conoscenza e nella pratica psichiatrica del diciannovesimo secolo, da Pinel a Freud (66), bisognerebbe appunto mostrare che questa oggettività è fin dall'origine una reificazione d'ordine magico, la quale non ha potuto compiersi se non con la complicità del malato stesso e a partire da una pratica morale trasparente e chiara all'inizio, ma a poco a poco dimenticata via via che il positivismo imponeva i propri miti di oggettività scientifica; pratica dimenticata nelle sue origini e nel suo significato, ma sempre utilizzata e sempre presente. Quella che viene definita la pratica psichiatrica è una certa tattica morale che nasce alla fine del diciottesimo secolo, si conserva nei riti della vita dell'asilo, ed è riscoperta dai miti del positivismo.
Ma se il medico diviene ben presto taumaturgo per il malato, non può esserlo ai propri occhi di medico positivista. Occorre ch'egli dia uno statuto a questo potere oscuro di cui non conosce più l'origine, e nel quale non può riconoscere la complicità del malato, n, gli antichi poteri di cui è costituito; e poich, nulla nella conoscenza positiva può giustificare un simile transfert di volontà, o simili operazioni a distanza, verrà presto il momento in cui la follia sarà ritenuta essa stessa responsabile di tali anomalie. Queste guarigioni senza supporto, e delle quali bisogna pur riconoscere che non sono false guarigioni, diventeranno le vere guarigioni di false malattie. La follia non era n, ciò che si pensava che fosse, n, ciò che pretendeva di essere: era un insieme di persuasione e di mistificazione. Vediamo delinearsi ciò che sarà il pitiatismo di Babinski. E con uno strano ritorno il pensiero risale due secoli indietro fino all'epoca in cui tra follia, falsa follia e simulazione di follia il limite era male stabilito, poich, una stessa appartenenza confusa alla colpa serviva loro da unità; e, ancora più lontano, il pensiero medico opera finalmente un'assimilazione davanti alla quale aveva esitato tutto il pensiero occidentale: l'assimilazione della follia alla follia, cioŠ del concetto medico al concetto critico della follia. Alla fine del diciannovesimo secolo, e nel pensiero dei contemporanei di Babinski, si trova questo prodigioso postulato che nessuna medicina aveva ancora osato formulare: che la follia dopotutto non è che follia.
Così, mentre il malato mentale è interamente alienato nella persona reale del suo medico, il medico dissolve la realtà della malattia mentale nel concetto critico di follia. Così, al di fuori delle forme

vuote del pensiero positivista, non resta più che una sola realtà concreta, la coppia medico-malato nella quale si compendiano, si annodano e si sciolgono tutte le alienazioni. E in tal modo tutta la psichiatria del diciannovesimo secolo converge davvero verso Freud, il primo che abbia accettato nella sua serietà la realtà della coppia medico-malato, che abbia consentito a non distaccarne n, i propri sguardi n, la propria ricerca, che non abbia cercato di mascherarla in una teoria psichiatrica bene o male armonizzata col resto della conoscenza medica; il primo che ne abbia seguito rigorosamente le conseguenze. Freud ha demistificato tutte le altre strutture dell'asilo: ha abolito il silenzio e lo sguardo, ha cancellato l'autoriconoscersi della follia, effettuantesi nello specchio del suo stesso spettacolo, ha fatto tacere le istanze della condanna. Ma in compenso ha sfruttato la struttura che avvolge il personaggio medico; ha ingrandito le sue virtù di taumaturgo, preparando uno statuto quasi divino alla sua onnipotenza. Ne ha fatto lo Sguardo assoluto, il Silenzio puro, il Giudice che punisce e ricompensa in un giudizio che non accondiscende neppure al linguaggio; ne ha fatto lo specchio in cui la follia, in un movimento quasi immobile, s'innamora e si disamora di se stessa.
Nei riguardi del medico, Freud ha fatto scivolare tutte le strutture che Pinel e Tuke avevano preparato nell'internamento. Ha liberato il malato da quell'esistenza nell'asilo alla quale l'avevano condannato i suoi liberatori; ma non l'ha liberato da ciò che v'era di essenziale in quell'esistenza; ne ha raggruppato i poteri, e li ha tesi al massimo, annodandoli tra le mani del medico; ha determinato la situazione psicanalitica, in cui, per un corto circuito geniale, l'alienazione sconfigge l'alienazione, inquantoch, nel medico essa diventa soggetto.
Il medico, come figura alienante, resta la chiave della psicanalisi. Forse perch, non ha soppresso quest'ultima struttura, e perch, vi ha riportato tutte le altre, la psicanalisi non può e non potrà ascoltare le voci della sragione n, decifrare per se stessi i simboli dell'insensato. La psicanalisi può risolvere qualcuna delle forme di follia, ma rimane fuori del dominio incontrastato della sragione. Essa non può n, deliberare n, trascrivere n,, a più forte ragione, spiegare ciò che v'è di essenziale in questo lavorio.
A partire dalla fine del diciottesimo secolo, la vita della sragione si manifesta ormai soltanto nella folgorazione di opere come quelle di H”lderlin, di Nerval, di Nietzsche o di Artaud: assolutamente irriducibili a queste alienazioni che guariscono, resistenti per forza propria a questo gigantesco imprigionamento morale, che si ha l'abitudine di chiamare, certo per antifrasi, la liberazione degli alienati da parte di Pinel e di Tuke.

6.
IL CERCHIO ANTROPOLOGICO.

Non si tratta di concludere. L'opera di Pinel e di Tuke non è un punto d'arrivo. In essa si manifesta solo un aspetto nuovo e improvviso, una nuova struttura la cui origine si nascondeva in uno squilibrio dell'esperienza classica della follia.
La libertà del folle, quella che Pinel e Tuke pensavano di avergli dato, apparteneva da molto tempo al dominio della sua esistenza. Essa non era data, certamente, n, offerta in nessun gesto positivo. Ma circolava sordamente intorno alle pratiche e ai concetti, verità intravista, esigenza indecisa, ai confini di ciò che era detto, pensato e fatto a proposito del folle, presenza testarda che non si lasciava mai del tutto afferrare. E tuttavia non è essa forse solidamente implicata nella nozione stessa di follia, se si volesse spingerla al limiteì Non era forse legata necessariamente a quella grande struttura che andava dagli abusi di una passione sempre complice di se stessa all'esatta

logica del delirioì In questa affermazione che, trasformando l'immagine del sogno nel non-essere dell'errore, faceva la follia, come rifiutare il fatto che ci sia qualcosa che appartiene alla libertàì La follia in fondo era possibile soltanto nella misura in cui intorno a essa c'era questo spazio che consentiva al soggetto di parlare il linguaggio della propria follia e di costituirsi come folle. Questa fondamentale libertà del folle era chiamata da Sauvages, nell'ingenuità di una tautologia meravigliosamente feconda, quel tanto di cura che noi abbiamo di ricercare la verità e di coltivare il nostro giudizio (1).

I medici stessi hanno fatto esperienza di questa libertà quando, comunicando per la prima volta con gli insensati nel mondo misto delle immagini corporee e dei miti organici, hanno scoperto la sorda presenza della colpa, impegnata in tanti meccanismi: passione, sregolatezza, ozio, vita compiacente delle città, letture avide, complicità dell'immaginazione, sensibilità troppo curiosa di eccitazioni e troppo inquieta di se stessa: tutti giochi pericolosi della libertà in cui la ragione si arrischia nella follia.

E' una libertà in pari tempo ostinata e precaria. Rimane sempre sull'orizzonte della follia, ma sparisce non appena si tenti di delimitarla. E' presente e possibile solo nella forma di un'abolizione imminente. Intravista nelle regioni estreme in cui la follia potrebbe parlare da sola, essa in seguito, a partire dal momento in cui lo sguardo si fissa su di lei, si manifesta soltanto impegnata, coartata e domata. La libertà del folle esiste solamente in questo istante, in questa impercettibile distanza che lo rende libero di abbandonare la propria libertà e d'incatenarsi alla propria follia; esiste solamente in quel momento virtuale della scelta nel quale noi ci risolviamo a porci nell'incapacità di usare della nostra libertà e di correggere i nostri errori (2). In seguito essa non è che meccanismo del corpo, incatenamento dei fantasmi, necessità del delirio. San Vincenzo de' Paoli, che supponeva oscuramente questa libertà nel gesto stesso dell'internamento, non mancava tuttavia di sottolineare la differenza tra i libertini responsabili, obbrobrio e rovina della loro casa, e i folli, c grandemente degni di compassione ... ch, non sono padroni della propria volontà, non avendo n, giudizio n, libertà (3). La libertà a partire dalla quale la follia classica è possibile si soffoca in questa stessa follia e cade nella più crudele contraddizione.

Questo è il paradosso della libertà costitutiva: ciò che rende folle il folle, vale a dire ciò che può metterlo in comunicazione con la non-follia quando la follia non è ancora data. Fin dall'origine egli sfugge a se stesso e alla sua verità di folle, raggiungendo il rischio della colpa, del delitto o della commedia in una regione che non è n, verità n, innocenza. Questa libertà, che lo ha fatto rinunciare alla "verità" nel momento - molto originario, molto oscuro, e assai difficilmente determinabile - della partenza e della separazione, impedisce ch'egli sia prigioniero della propria libertà. Egli è folle nella misura in cui la sua follia non si esaurisce nella sua verità di folle. Per questo, nell'esperienza classica, la sua follia può essere nello stesso tempo "un po'" criminale, "un po'" simulata, "un po'" immorale e, anche, "un po'" ragionevole. Non si tratta di una confusione nel pensiero o di un grado minore di elaborazione; non è che l'effetto logico di una struttura assai coerente: la follia è possibile solo a partire da un momento lontanissimo ma necessario in cui si strappa a se stessa nello spazio libero della sua non-verità costituendosi con ciò stesso come verità.

Proprio a questo punto l'operazione di Pinel e di Tuke s'inserisce nell'esperienza classica. Questa libertà, orizzonte costante dei concetti e delle pratiche, esigenza che si nascondeva e si aboliva col suo stesso movimento, la libertà ambigua dell'esistenza del folle, è ora reclamata nei fatti come quadro della sua vita reale e come elemento necessario all'apparizione della sua verità di folle. Si tenta di catturarla in una struttura oggettiva. Ma nel momento in cui si crede di afferrarla, di affermarla e di farla valere, si raccoglie solo l'ironia delle contraddizioni:

a) si lascia al folle la libertà, ma in uno spazio più chiuso, più rigido, meno libero di quello, sempre

un po' indeciso, dell'internamento;
b) lo si libera dalla sua parentela col delitto e col male, ma per rinchiuderlo nei meccanismi rigorosi di un determinismo: egli è completamente innocente soltanto nell'assoluto di una non-libertà;
c) si sciolgono le catene che impedivano l'uso della sua libera volontà, ma per spogliarlo di questa stessa volontà, trasferita e alienata nel volere del medico.
Il folle è ormai completamente libero e completamente escluso dalla libertà. Un tempo era libero nel momento breve in cui cominciava a perdere la propria libertà; ora è libero nel largo spazio dove già l'ha perduta.
Alla fine del diciottesimo secolo non si assiste a una "liberazione" dei folli, ma a una "oggettivazione del concetto della loro libertà". Oggettivazione che ha una triplice conseguenza.
Anzitutto, ora sarà posta in discussione proprio la libertà, a proposito della follia. Non una libertà sull'orizzonte del possibile, ma una libertà che si cercherà di catturare nelle cose e nei loro meccanismi. Nella riflessione sulla follia, e perfino nella sua analisi medica, sarà posta in discussione la libertà nelle proprie determinazioni reali: il desiderio e la volontà, il determinismo e la responsabilità, l'automatico e lo spontaneo. Da Esquirol a Janet, come da Reil a Freud o da Tuke a Jackson, la follia del diciannovesimo secolo racconterà infaticabilmente le peripezie della libertà. La notte del folle moderno non è più là notte onirica dove sale e fiammeggia la falsa verità delle immagini; è quella che porta seco gli impossibili desideri e la barbarie di una volontà che è la meno libera nella natura. Essendo oggettiva, questa libertà si trova, sul piano dei fatti e delle osservazioni, esattamente ripartita tra un determinismo che la nega interamente e una colpevolezza che l'esalta. L'ambiguità del pensiero classico sui rapporti tra colpa e follia si dissocerà; e il pensiero psichiatrico del diciannovesimo secolo cercherà la totalità del determinismo e tenterà di definire il punto di inserimento di una colpevolezza; le discussioni sulle follie criminali, i prestigi della paralisi generale, il grande tema delle degenerazioni, la critica dei fenomeni isterici, tutto ciò che anima la ricerca medica da Esquirol a Freud, appartiene a questo duplice sforzo. Il folle del diciannovesimo secolo sarà "determinato" e "colpevole"; la sua non-libertà è più intrisa di colpa della libertà con cui il folle classico sfuggiva a se stesso.
Una volta liberato, il folle non può più sottrarsi alla propria verità; egli è gettato in essa ed essa lo confisca interamente. La libertà classica situava il folle in rapporto alla sua follia, rapporto ambiguo, instabile, sempre compromesso, ma che impediva al folle stesso di identificarsi totalmente con la propria follia. La libertà imposta al folle da Pinel e da Tuke lo rinchiude in una certa verità della follia alla quale non può sfuggire che passivamente, se è liberato della propria follia. A partire da questo istante la follia non indica più un certo rapporto dell'uomo con "la" verità - rapporto che, almeno silenziosamente, implica sempre la sua libertà -: essa indica solo un rapporto dell'uomo con "la sua" verità. Nella follia l'uomo cade nella propria verità; il che è un modo di viverla interamente, ma anche di perderla. La follia non parlerà più del non-essere, ma dell'essere dell'uomo, nel contenuto di ciò che egli è, e nell'oblio di questo contenuto. E mentre un tempo era Straniero nei rapporti con l'Essere - uomo del nulla, dell'illusione, "Fatuus" (vuoto del non-essere e manifestazione paradossale di questo vuoto) -, eccolo ora trattenuto nella propria verità e al tempo stesso allontanato da essa. Straniero per se stesso, "alienato".
La follia parla ora un linguaggio antropologico, cercando insieme, e in un equivoco che le dà i suoi poteri di inquietudine per il mondo moderno, la verità dell'uomo e la perdita di questa verità, e quindi "la verità di questa verità".
Duro, linguaggio: ricco nelle sue promesse e ironico nella sua realizzazione. Linguaggio della follia ritrovato per la prima volta a partire dalla "Renaissance".
Ascoltiamone le prime parole.

La follia classica apparteneva alle regioni del silenzio. Da lungo tempo taceva quel linguaggio che cantava il suo elogio. Sono certamente numerosi i testi del diciassettesimo e del diciottesimo secolo in cui si tratta della follia: ma essa vi è citata come esempio, come specie medica o in quanto illustra la sorda verità dell'errore; la si considera di scorcio, nella sua dimensione negativa, perch, essa è una prova "a contrario" di ciò che è la ragione, nella sua natura positiva. Il suo significato può apparire soltanto al medico e al filosofo, cioŠ a coloro che sono capaci di conoscerne la profonda natura, di dominarla nel suo non-essere e di sorpassarla verso la verità. In se stessa, essa è cosa muta; nell'età classica non esiste letteratura della follia, nel senso che per la follia non esiste linguaggio autonomo. Si riconosceva il linguaggio segreto del delirio; si tenevano su di essa dei discorsi veri. Essa però non aveva il potere di operare da sola, per un diritto originario e per sua propria virtù, la sintesi del suo linguaggio e della verità. La sua verità non poteva che essere racchiusa in un discorso che le restasse esteriore. Ma, insomma, sono dei pazzi... Descartes, nel movimento con cui va alla verità, rende impossibile il lirismo della sragione.
Ora, il "Neveu de Rameau" e dopo di lui tutta una moda letteraria indicavano la riapparizione della follia nel dominio del linguaggio, un linguaggio in cui le era concesso di parlare in prima persona e di enunciare, fra tanti vani discorsi e nella grammatica insensata dei suoi paradossi, qualcosa che aveva un rapporto essenziale con la verità. Questo rapporto comincia ora a chiarirsi e a svilupparsi discorsivamente. Ciò che la follia dice di se stessa è, per il pensiero e la poesia dell'inizio dell'Ottocento, ciò che dice ugualmente il sogno nel disordine delle proprie immagini: una verità dell'uomo, molto arcaica e molto recente, molto silenziosa e molto minacciosa: una verità al disotto di ogni verità, più vicina al sorgere della soggettività e la più estesa sul piano delle cose; una verità che è il profondo ritiro dell'individualità dell'uomo e la forma incoativa del cosmo: Quello che sogna, è lo Spirito che discende nella Materia, e la Materia che si eleva fino allo Spirito ... Il sogno è la rivelazione dell'essenza stessa dell'uomo, il processo intimo, e il più individuale, della vita (4).
Così, nel discorso comune al delirio e al sogno, si trovano congiunte la possibilità di un lirismo del desiderio e quella di una poesia del mondo; poich, follia e sogno sono a un tempo il momento dell'estrema soggettività e quello dell'ironica oggettività, non esiste contraddizione: la poesia del cuore, nella solitudine finale, esasperata, del suo lirismo, si trova a essere, con un immediato rivolgimento, il canto originario delle cose; e il mondo, a lungo silenzioso davanti al tumulto del cuore, vi ritrova la propria voce: Io interrogo le stelle ed esse tacciono; interrogo il giorno e la notte, ma non rispondono. Dal fondo di me stesso, quando mi interrogo, vengono ... sogni inspiegabili (5).
Caratteristica del linguaggio della follia nella poesia romantica è di essere il linguaggio della fine estrema, e quello dell'assoluto ricominciamento: fine dell'uomo che sprofonda nella notte, e scoperta, in fondo a questa notte, di una luce che è quella delle cose al loro primo inizio; è un sotterraneo deserto che s'illumina a poco a poco e dove si staccano dall'ombra e dalla notte le pallide figure che abitano i limbi. Poi il quadro prende forma, una luce nuova illumina (6).... La follia parla il linguaggio del grande ritorno; non il ritorno epico delle lunghe odissee, nel percorso infinito delle mille vie del reale; ma il ritorno lirico con una folgorazione istantanea che, maturando d'un colpo la tempesta del compimento, la illumina e la calma nell'origine ritrovata. Questo è il potere della follia: enunciare tale insensato segreto dell'uomo, secondo cui il punto estremo della sua caduta è il suo primo mattino, la sua sera termina sulla più giovane luce, e in lui la fine è ricominciamento.
Al di là del lungo silenzio classico, la follia ritrova dunque il suo linguaggio. Ma un linguaggio che porta tutt'altri significati; esso ha dimenticato i vecchi discorsi della "Renaissance", dove si parlava della lacerazione del mondo, della fine dei tempi, dell'uomo divorato dall'animalità. Questo

linguaggio della follia rinasce, ma come scoppio lirico: scoperta che nell'uomo l'interno è anche l'esterno, che l'estremo della soggettività s'identifica col fascino immediato dell'oggetto, che ogni fine è destinata all'ostinazione del ritorno. Linguaggio nel quale non traspaiono più le figure invisibili del mondo, ma le verità segrete dell'uomo (7).
Ciò che è detto dal lirismo è insegnato dall'ostinazione del pensiero discorsivo; e ciò che si sa del folle (indipendentemente da tutte le acquisizioni possibili nel contenuto oggettivo delle conoscenze scientifiche) assume un significato tutto nuovo. Lo sguardo che si dirige sul folle - e che è l'esperienza concreta a partire dalla quale si elaborerà l'esperienza medica o filosofica - non può più essere lo stesso. All'epoca delle visite a Bicˆtre o a Bedlam, guardando il folle si misurava dall'esterno tutta la distanza che separa la verità dell'uomo dalla sua animalità. Ora lo si guarda con maggiore neutralità e con maggior passione. Con maggiore neutralità, perch, si scopriranno in lui le verità profonde dell'uomo, le forme assopite in cui nasce ciò che egli è. E anche con maggior passione, perch, non si potrà riconoscerlo senza riconoscersi, senza sentire in s, le stesse voci e le stesse forze, le stesse strane luci. Questo sguardo, che può consentirsi lo spettacolo di una verità finalmente nuda dell'uomo, non può più evitare ora di contemplare un'impudicizia che è la sua stessa. Esso non vede senza vedersi. E il folle, così, raddoppia il suo potere di attrazione e di fascino; egli porta più verità delle sue proprie. Io credo, dice Cipriano, l'eroe di Hoffmann, io credo che proprio coi fenomeni anormali la Natura ci consente di gettare uno sguardo nei suoi più temibili abissi; e in realtà nel cuore stesso dello spavento che spesso mi ha preso in questi strani rapporti coi folli, sorsero molte volte al mio spirito delle intuizioni e delle immagini, che gli dettero una vita, un vigore e uno slancio singolari (8). Con un semplice movimento, il folle si dà come oggetto di conoscenza offerto nelle sue determinazioni più esteriori, e come tema di riconoscimento, investendo in compenso colui che lo comprende di tutte le familiarità insidiose della loro comune verità.
Ma la riflessione, diversamente dall'esperienza lirica, non vuole affatto accogliere questo riconoscimento. Essa se ne protegge, affermando con insistenza crescente che il folle è soltanto una cosa, e una cosa medica. E il contenuto immediato di questo riconoscimento, ripartito così alla superficie dell'oggettività, si disperde in una moltitudine di antinomie. Ma non inganniamoci; sotto la loro serietà speculativa si tratta proprio del rapporto dell'uomo col folle, e dello strano volto che assume ora le qualità dello specchio.
1. Il folle rivela la verità elementare dell'uomo: essa lo riduce ai suoi desideri primitivi, ai suoi meccanismi più semplici, alle determinazioni più impellenti del suo corpo. La follia è una specie d'infanzia cronologica e sociale, psicologica e organica, dell'uomo. Quante analogie tra l'arte di dirigere gli alienati e quella di educare i giovani!, notava Pinel (9).
a) Ma il folle rivela la verità terminale dell'uomo: egli mostra fino a dove possono spingerlo le passioni, la vita di società, tutto ciò che lo allontana da una natura primitiva che non conosce la follia. Quest'ultima è sempre legata a una civiltà e al suo malessere. Secondo le testimonianze dei viaggiatori, i selvaggi non sono soggetti ai disordini delle funzioni intellettuali (10). La follia comincia con la vecchiaia del mondo; e ogni volto assunto dalla follia nel corso del tempo rivela la forma e la verità di questa corruzione.
2. La follia pratica nell'uomo una specie di taglio intemporale; essa non seziona il tempo, ma lo spazio; non risale n, discende lungo il corso della libertà umana; essa ne mostra l'interruzione; lo sprofondarsi nel determinismo del corpo. In essa trionfa l'organico, la sola verità dell'uomo che possa essere oggettivata e percepita scientificamente. La follia è il turbamento delle funzioni cerebrali ... Le parti cerebrali sono la sede della follia, come i polmoni lo sono della dispnea e lo stomaco della dispepsia (11).

b) Ma la follia si distingue dalle malattie del corpo inquantoch, manifesta una verità che in quelle non appare; essa fa sorgere un mondo interiore di cattivi istinti, di perversità, di sofferenze e di violenza, fino allora rimasto in dormiveglia. Essa lascia scorgere una profondità che dà alla libertà dell'uomo tutto il suo significato; tale profondità rivelantesi nella follia è la cattiveria allo stato selvaggio. Il male esiste in s, nel cuore, che, come immediato, è naturale ed egoista. E' il cattivo genio dell'uomo che domina nella follia (12). E Heinroth diceva nello stesso senso che la follia è "das B”se ìberhaupt".
3. L'innocenza del folle è garantita dall'intensità e dalla potenza di questo contenuto psicologico. Incatenato dalla forza delle passioni, trascinato dalla vivacità dei desideri e delle immagini, il folle diventa irresponsabile; e la sua irresponsabilità appartiene al giudizio medico, nella misura in cui risulta da un determinismo oggettivo. La follia di un atto si misura dal numero di ragioni che l'hanno determinata.
c) Ma la follia di un atto si giudica proprio dal fatto che nessuna ragione può mai esaurirla. La verità della follia consiste in un automatismo senza concatenazione; e più un atto sarà privo di ragione, più risiederà nel determinismo della sola follia, essendo la verità della follia nell'uomo la verità di ciò che è senza ragione, di ciò che avviene, come diceva Pinel, irriflessivamente, senza interesse e senza motivo.
4. Poich, nella follia l'uomo scopre la sua verità, la guarigione è possibile a partire dalla sua verità e dal fondo stesso della sua follia. Nella non-ragione della follia esiste la ragione del ritorno, e se nell'oggettività infelice, in cui si perde il folle, resta ancora un segreto, è quello che rende possibile la guarigione. Proprio come la malattia non è la perdita completa della salute, così la follia non è perdita assoluta della ragione, ma contraddizione nella ragione che esiste ancora, e quindi la cura umana, cioŠ benevola e ragionevole, della follia ... presuppone il malato ragionevole e trova un punto solido per prenderlo da questo lato (13).
d) Ma la verità umana scoperta dalla follia è l'immediata contraddizione della verità morale e sociale dell'uomo. Il momento iniziale di ogni cura sarà dunque la repressione di questa inammissibile verità, l'abolizione del male che vi regna, l'oblio di queste violenze e di questi desideri. La guarigione del folle è nella ragione dell'altro, la sua ragione non essendo che la verità della follia: Che la vostra ragione sia la loro regola di condotta. Una sola corda vibra ancora in essi, quella del dolore; abbiate abbastanza coraggio da toccarla (14). L'uomo si dirà dunque la verità della sua verità soltanto nella guarigione che lo condurrà dalla sua verità alienata alla verità dell'uomo; L'alienato più violento e più temibile è diventato, con mezzi dolci e persuasivi, l'uomo più docile e più degno di interesse a causa di una sensibilità commovente (15).
Instancabilmente riprese, queste antinomie accompagneranno, lungo il diciannovesimo secolo, la riflessione sulla follia. Nell'immediata totalità dell'esperienza poetica, e nel riconoscimento lirico della follia, esse erano già presenti sotto la forma indivisa di un dualismo riconciliato con se stesso; esse erano ancora designate, ma nella breve felicità di un linguaggio non ancora diviso, come il nodo del mondo e del desiderio, del senso e del non-senso, della notte della conclusione e della primitiva aurora. Per la riflessione, invece, queste antinomie esisteranno solo nell'estrema dissociazione; esse prenderanno allora misure e distanze e saranno sentite nella lentezza del linguaggio delle contraddizioni. Quello che era l'equivoco di un'"esperienza fondamentale" e "costitutiva" della follia si perderà presto nel reticolato dei "conflitti teorici" sull'"interpretazione" da dare dei fenomeni della follia.
Conflitto tra una concezione storica, sociologica, relativistica della follia (Esquirol, Michea) e un'analisi di tipo strutturale della malattia mentale come istituzione, degenerazione e scivolamento progressivo verso il punto zero della natura umana (Morel); conflitto tra una teoria spiritualista che

definisce la follia come un'alterazione del rapporto dello spirito con se stesso (Langerman, Heinroth) e uno sforzo materialista per situare la follia in uno spazio organico differenziato (Spurzheim, Broussais); conflitto tra l'esigenza di un giudizio medico che giudichi l'irresponsabilità del folle secondo i meccanismi che hanno funzionato in lui, e l'apprezzamento immediato del carattere insensato della sua condotta (polemica tra ìlias R,gnault e Marc); conflitto tra una concezione umanitaria della terapeutica, come in Esquirol, e l'uso delle famose cure morali che fanno dell'internamento lo strumento più importante della sottomissione e della repressione (Guislain e Leuret).

Rimandiamo a un altro studio l'esplorazione dettagliata di queste antinomie; esso si potrebbe fare soltanto nell'inventario meticoloso di ciò che è stata l'esperienza della follia nell'insieme delle sue forme scientificamente esplicate e dei suoi aspetti silenziosi. Indubbiamente una simile analisi mostrerebbe senza difficoltà che questo sistema di contraddizioni si riferisce a una coerenza nascosta; che questa coerenza è quella di un pensiero antropologico che si conserva sotto la diversità delle formulazioni scientifiche; che essa è il fondo costitutivo, ma storicamente mobile, che ha reso possibile lo sviluppo dei concetti da Esquirol e Broussais fino a Janet, Bleuler e Freud; e che questa struttura antropologica a tre termini - l'uomo, la sua follia e la sua verità - si è sostituita alla struttura binaria della sragione classica (verità ed errore, mondo e fantasma, essere e non-essere, Giorno e Notte).
Ma altri, tuttavia, perdendo la loro strada, desiderano perderla per sempre. Questa fine della sragione è allora trasfigurazione. Il Goya che dipingeva il "Cortile dei Folli" sentiva senza dubbio, davanti a quel brulichio di carne nel vuoto, a quelle nudità lungo le mura nude, qualcosa che rassomigliava a un patetico contemporaneo: gli orpelli simbolici che ornavano il capo dei re insensati lasciavano scorgere dei corpi supplichevoli, offerti alle catene e alle fruste, che contraddicevano il delirio dei volti, non tanto per la miseria di quella nudità, quanto per la verità umana che scoppiava in tutta quella carne intatta. L'uomo dal tricorno non è folle per aver messo quel copricapo sulla più completa nudità; ma in questo folle dal cappello sorge, dalla virtù muta del suo corpo muscoloso, della sua giovinezza selvaggia e meravigliosamente agile, una presenza umana già affrancata e come libera, fin dall'inizio dei tempi, per un diritto di nascita. Il "Cortile dei Folli" non parla tanto delle follie e delle strane figure che si trovano nei Capricci, quanto della grande monotonia di questi corpi nuovi, illuminati nel loro vigore, e i cui gesti, se richiamano i loro sogni, cantano soprattutto la loro oscura libertà: il suo linguaggio è vicino al mondo di Pinel.
Il Goya della "Casa del Sordo" s'indirizza a un'altra follia. Non a quella dei folli gettati in prigione, ma a quella dell'uomo gettato nella sua notte. Non si ricollega forse, oltre la memoria, coi vecchi mondi degli incantamenti, delle cavalcate fantastiche, delle streghe appollaiate sui rami di alberi mortiì Il mostro che soffia i suoi segreti nell'orecchio del "Monaco" non è forse parente dello gnomo che affascinava il "Sant'Antonio" di Boschì In un certo senso Goya riscopre queste grandi immagini dimenticate della follia. Ma esse sono diverse per lui, e il loro prestigio, ricuperato da tutta la sua ultima opera, deriva da un'altra forza. In Bosch o in Brueghel, queste forme nascevano dal mondo stesso; attraverso le fessure di una strana poesia, esse salivano dalle pietre e dalle piante, sorgevano da uno sbadiglio animale; tutta la complicità della natura concorreva a formare la loro ronda. Le forme di Goya nascono dal nulla: esse sono senza fondo, sia perch, si distaccano sulla più monotona delle notti, sia perch, nulla può definire la loro origine, il loro termine e la loro natura. Quale albero sostiene il ramo su cui stridono le stregheì Volaì E verso quale sabba e quale raduraì In tutto ciò non c'è niente che parli di un mondo, n, di questo n, di un altro. Si tratta proprio di quel "Sonno della Ragione", di cui Goya, già nel 1797, faceva la prima figura dell'idioma universale; si

tratta di una notte che è quella, senza dubbio, della sragione classica, la triplice notte in cui si rinchiudeva Oreste. Ma in questa notte l'uomo comunica con ciò che vi è di più profondo in lui, e di più solitario. Il deserto del "Sant'Antonio" di Bosch era infinitamente popolato; e, anche se era uscito dalla sua immaginazione, il paesaggio attraversato da "Margot la Pazza" era solcato da tutto un linguaggio umano. Il "Monaco" di Goya, con quella bestia calda sulla schiena, le zampe sulle sue spalle, e quel muso che alita al suo orecchio, resta solo: nessun segreto viene rivelato. E' presente soltanto la più interiore e nello stesso tempo la più selvaggiamente libera delle forze: quella che si scatena e acceca nella "Follia furiosa". A partire da questo istante, i volti stessi si decompongono: non è più la follia dei "Capricci", che creavano maschere più vere della verità dei volti; è una follia sotto la maschera, una follia che morde i volti, rode i tratti del viso; non ci sono più occhi n, bocche, ma sguardi che vengono dal nulla e si fissano sul nulla (come nell'"Assemblea delle streghe"); o grida che escono da buchi neri (come nel "Pellegrinaggio di sant'Isidoro"). La follia è diventata la possibilità di abolire, nell'uomo, l'uomo e il mondo; e perfino queste immagini che rifiutano il mondo e deformano l'uomo. Ben al disotto del sogno, ben al disotto dell'incubo della bestialità, la follia è diventata l'ultimo scampo: la fine e l'inizio di tutto. Non perch, essa sia promessa, come nel lirismo tedesco, ma perch, è l'equivoco del caos e dell'apocalisse: l'Idiota che grida e torce la spalla per sfuggire al nulla che lo imprigiona, è la nascita del primo uomo e il suo primo movimento verso la libertà, o l'ultimo soprassalto dell'ultimo morenteì
Questa follia che unisce e separa il tempo, che curva il mondo nel cerchio di una notte, questa follia così estranea all'esperienza che le è contemporanea, non trasmette forse, per coloro che sono capaci di accoglierla - Nietzsche e Artaud -, le parole, appena udibili, della sragione classica in cui si trattava del nulla e della notte, ma amplificandole fino al grido e al furoreì ma dando loro, per la prima volta, un'espressione, un diritto di cittadinanza e una presa sulla cultura occidentale a partire dalla quale diventavano possibili tutte le contestazioni, e la contestazione totaleì rendendo loro la primitiva barbarieì
La calma, il paziente linguaggio di Sade raccolgono anch'essi le ultime parole della sragione e danno loro un senso più lontano, per l'avvenire. Tra il disegno spezzato di Goya e questa linea ininterrotta delle parole, linea retta che si prolunga dal primo volume di "Justine" fino al decimo di "Juliette", non v'è certamente niente di comune, salvo un movimento che, risalendo il corso del lirismo contemporaneo e disseccando le sue sorgenti, scopre di nuovo il segreto del nulla della sragione.
Nel castello in cui si rinchiude l'eroe di Sade, nei conventi, nelle foreste e nei sotterranei in cui si prosegue indefinitamente l'agonia delle sue vittime, sembra a prima vista che la natura possa dispiegarsi in piena libertà. L'uomo vi ritrova una verità dimenticata, bench, manifesta: quale desiderio potrebbe essere contro natura, se è stato messo nell'uomo dalla natura stessa, e se gli è insegnato da essa nella grande lezione di vita e di morte che il mondo non cessa di ripetereì La follia del desiderio, le uccisioni insensate, le passioni più sragionevoli, sono saggezza e ragione, poich, appartengono alla natura. Tutto ciò che la morale e la religione, tutto ciò che una società malfatta hanno potuto soffocare nell'uomo, riprende vita nel castello dei delitti. L'uomo è infine accordato con la sua natura; o piuttosto, per un'etica caratteristica di questo strano internamento, l'uomo deve vegliare a conservare, senza cedimenti, la sua fedeltà alla natura: compito stretto e inesauribile della totalità: Tu non conoscerai niente se non hai tutto conosciuto; e se sei abbastanza timido da fermarti alla natura, essa ti sfuggirà per sempre (16). Inversamente, quando l'uomo avrà ferito o alterato la natura, tocca a lui riparare il male col calcolo di una sovrana vendetta: La natura ci ha fatto nascere tutti uguali; se la sorte si diverte a sconvolgere questo piano delle leggi generali, tocca a noi correggerne i capricci e porre rimedio con la nostra abilità alle usurpazioni del più forte

(17). La lentezza della rivincita e l'insolenza del desiderio appartengono alla natura. Non c'è niente di ciò che inventa la follia degli uomini che non sia natura manifesta o natura restaurata.
Ma nel pensiero di Sade questo non è che il primissimo momento: l'ironica giustificazione razionale e lirica, il gigantesco "pastiche" di Rousseau. A partire da questa dimostrazione per assurdo dell'inanità della filosofia contemporanea e di tutto il suo cianciare sull'uomo e la natura, saranno prese le vere decisioni: decisioni che sono tante rotture in cui si abolisce il legame dell'uomo col suo essere naturale (18). La famosa "Società degli Amici del delitto", il programma di costituzione per la Svezia, quando siano spogliati dei loro sferzanti riferimenti al "Contratto sociale" e alle costituzioni progettate per la Polonia e per la Corsica, non stabiliscono mai se non il rigore sovrano della soggettività nel rifiuto di ogni libertà e di ogni uguaglianza naturale: esercizio smisurato della violenza, applicazione illimitata del diritto di morte; tutta questa società, il cui solo legame è il rifiuto stesso del legame, appare come il congedo dato alla natura, e agli individui del gruppo si domanda una coesione non per proteggere un'esistenza naturale, ma il libero esercizio della sovranità sulla e contro la natura (19). Il rapporto stabilito da Rousseau è esattamente rovesciato; la sovranità non traspone più l'esistenza naturale; quest'ultima non è che un oggetto per il sovrano, ciò che gli consente di prendere le misure della sua totale libertà. Seguito fino all'estremo della sua logica, il desiderio non conduce apparentemente che alla scoperta della natura. In realtà, non c'è in Sade ritorno alla terra natale, n, speranza che il primo rifiuto della socialità ridiventi furtivamente l'ordine prestabilito della felicità, con una dialettica della natura che rinuncia a se stessa e così si conferma. La follia solitaria del desiderio che, ancora per Hegel, come per i filosofi del diciottesimo secolo, immerge infine l'uomo in un mondo naturale subito ripreso in un mondo sociale, per Sade, non fa che gettarlo in un vuoto che domina da lontano la natura, in un'assenza totale di proporzioni e di comunità, nell'inesistenza sempre ricominciata dell'appagamento. La notte della follia è a questo punto senza limiti; quello che si poteva scambiare per la violenta natura dell'uomo non era che l'infinito della non-natura.
Qui prende origine la grande monotonia di Sade: a mano a mano che egli procede, gli scenari scompaiono; spariscono le sorprese, gli incidenti, i legami patetici o drammatici delle scene. Quello che in "Justine" era ancora peripezia (avvenimento subito, quindi nuovo) diventa in "Juliette" gioco sovrano sempre trionfante, senza negatività, la cui perfezione è tale che la sua novità non può essere che somiglianza con se stessa. E tuttavia in questa assenza di scenario, che può essere tanto notte totale quanto giorno assoluto (non c'è ombra in Sade), si avanza lentamente verso un termine: la morte di Justine. La sua innocenza aveva tanto stancato fino a desiderare di schernirla. Non si può dire che il delitto avesse trionfato della sua virtù; bisogna dire invece che la sua virtù naturale l'aveva condotta al punto di esaurire tutti i modi possibili di essere oggetto per il delitto. A questo punto, e quando il delitto non può far altro che scacciarla dal dominio della sua sovranità (Juliette scaccia sua sorella dal castello di Noirceuil), la natura, così a lungo dominata, schernita, profanata (20), si sottomette a sua volta interamente a ciò che la contraddiceva: a sua volta entra in follia e, per un istante soltanto, restaura la propria onnipotenza. La tempesta che si scatena, la folgore che colpisce e distrugge Justine, è la natura diventata soggettività criminale. Questa morte, che sembra sfuggire al regno insensato di Juliette, gli appartiene più profondamente di ogni altra; la notte della tempesta, il lampo e la folgore indicano a sufficienza che la natura è straziata, che giunge all'estremo del suo conflitto, e che lascia scorgere una sovranità che è se stessa e qualcosa di molto diverso: la sovranità di un cuore in follia che ha raggiunto nella sua solitudine i confini del mondo, che lo lacera, lo rivolta contro se stesso, e l'abolisce nel momento in cui potrebbe identificarsi con esso dopo averlo così ben dominato. Questo lampo istantaneo che la natura ha estratto da se stessa per colpire Justine è una cosa sola con la lunga esistenza di Juliette, che sparirà pure da sola, senza

lasciare traccia n, cadavere n, niente su cui la natura possa riprendere i suoi diritti. Il nulla della sragione in cui aveva taciuto per sempre il linguaggio della natura è diventato violenza della natura e contro la natura, fino all'abolizione sovrana di se stessa (21).
In Sade come in Goya la sragione continua a vegliare nella sua notte; ma con questa veglia essa prende contatto con nuovi poteri. Il suo non-essere diventa potenza annientatrice. Attraverso Sade e Goya il mondo occidentale ha raccolto la possibilità di oltrepassare la sua ragione nella violenza e di ritrovare l'esperienza tragica al di là delle promesse della dialettica.
Dopo Sade e Goya, e a partire da essi, la sragione appartiene a ciò che c'è di decisivo in ogni opera, per il mondo moderno; vale a dire, a ciò che ogni opera comporta di micidiale e di vincolante.
La follia di Tasso, la malinconia di Swift, il delirio di Rousseau appartengono alle loro opere, come le loro opere appartenevano a essi. Nei testi come nella loro vita di uomini parlava la stessa violenza o la stessa amarezza; certo alcune visioni si scambiavano; linguaggio e delirio s'intrecciavano. Ma c'è di più: l'opera e la follia erano, nell'esperienza classica, legate più profondamente e su un altro piano; paradossalmente, là dove si limitavano l'un l'altra. Poich, esisteva una regione in cui la follia contestava l'opera, la domava ironicamente, faceva del suo paesaggio immaginario un mondo patologico di fantasmi; quel linguaggio non era affatto un'opera che fosse delirio. E inversamente, il delirio si strappava alla sua magra verità di follia, se era attestato come opera. Ma in quella stessa contestazione, non c'era riduzione dell'una per mezzo dell'altra, ma piuttosto (ricordiamo Montaigne) scoperta dell'incertezza centrale in cui nasce l'opera, nel momento in cui cessa di nascere, per essere veramente opera. In questo conflitto, del quale Tasso o Swift erano i testimoni dopo Lucrezio - e che si cercava invano di ripartire in intervalli lucidi e in crisi -, si scopriva una distanza in cui la verità stessa dell'opera pone un problema: è essa follia od operaì Ispirazione o fantasmaì Insieme spontaneo di parole od origine pura di un linguaggioì La sua verità deve essere prelevata ancor prima della sua nascita dalla povera verità umana, o scoperta, molto al di là della sua origine, nell'essere che essa presumeì La follia dello scrittore era per gli altri la possibilità di veder nascere e rinascere incessantemente, negli scoraggiamenti della ripetizione e della malattia, la verità dell'opera.
La follia di Nietzsche, la follia di Van Gogh o quella di Artaud, appartengono alla loro opera, non più, n, meno profondamente forse, ma in tutt'altro modo. Nel mondo moderno la frequenza di queste opere che scoppiano nella follia non prova nulla indubbiamente sulla ragione di questo mondo, sul senso di queste opere, e neppure sui rapporti tra il mondo reale e gli artisti che le hanno prodotte. Questa frequenza bisogna tuttavia prenderla sul serio, come l'insistenza di una domanda; a partire da H”lderlin e da Nerval, il numero degli scrittori, pittori, musicisti che sono sprofondati nella follia si è moltiplicato; ma non inganniamoci; tra la follia e l'opera non c'è stato accomodamento, n, scambio più costante, n, comunicazione di linguaggio; il loro scontro è molto più pericoloso di un tempo, la loro contestazione non perdona; si tratta di vita o di morte. La follia di Artaud non s'insinua negli interstizi dell'opera; essa è appunto l'"assenza d'opera", la presenza ripetuta di questa assenza, il suo vuoto centrale sentito e misurato in tutte le sue dimensioni che non hanno confini. L'ultimo grido di Nietzsche, che si proclamava a un tempo Cristo e Diòniso, non è, ai confini della ragione e della sragione, il loro sogno comune, alfine raggiunto e subito sparito, di una riconciliazione tra i pastori d'Arcadia e i pescatori di Tiberiade; ma è l'annientamento stesso dell'opera che diventa impossibile da questo momento e deve tacere; il martello cade dalle mani del filosofo. E Van Gogh sapeva bene che la sua opera e la sua follia erano incompatibili, lui che non voleva domandare il permesso di fare dei quadri a dei medici.
La follia è assoluta rottura dell'opera; essa rappresenta il momento costitutivo di un'abolizione che fonda nel tempo la verità dell'opera; essa ne delinea il confine esterno, il punto di sprofondamento,

il profilo contro il vuoto. L'opera di Artaud mette alla prova nella follia la propria assenza; ma questa prova, il coraggio ripetuto di questa prova, tutte queste parole gettate contro un'assenza fondamentale di linguaggio, tutto questo spazio di sofferenza fisica e di terrore che circonda il vuoto o piuttosto coincide con esso, ecco l'opera stessa: la scarpata sul gorgo dell'assenza d'opera. La follia non è più lo spazio d'indecisione in cui rischiava di trasparire la verità originaria dell'opera, ma la decisione a partire da cui essa cessa irrevocabilmente e sovrasta per sempre la storia. Poco importa il giorno esatto dell'autunno 1888 in cui Nietzsche è diventato completamente pazzo e a partire dal quale i suoi testi appartengono non più alla filosofia ma alla psichiatria; tutti, compresa la cartolina postale a Strindberg, appartengono a Nietzsche e sono imparentati con l'"Origine della tragedia". Ma non bisogna pensare tale continuità sul piano di un sistema, di una tematicità e neppure di un'esistenza: la follia di Nietzsche, cioŠ lo sprofondarsi del suo pensiero, permette a questo pensiero di aprirsi sul mondo moderno. Ciò che la rendeva impossibile ce la rende presente; ciò che la strappava a Nietzsche la offre a noi. Questo non vuol dire che la follia sia il solo linguaggio comune all'opera e al mondo moderno (pericoli del patetico delle maledizioni, pericolo inverso e simmetrico delle psicanalisi); significa invece che, con la follia, un'opera che sembra sprofondare nel mondo, rivelargli il suo non-senso e trasfigurarsi nei soli tratti del patologico, in fondo coinvolge il tempo del mondo, lo domina e lo conduce; a causa della follia che la interrompe, un'opera apre un vuoto, un tempo di silenzio, una domanda senza risposta, provoca una lacerazione senza rimedio in cui il mondo è obbligato a interrogarsi. Ormai, e con la mediazione della follia, è il mondo che diventa colpevole (per la prima volta in Occidente) nei riguardi dell'opera; eccolo reclamato da essa, obbligato a conformarsi al suo linguaggio, costretto al riconoscimento e alla riparazione, a render ragione "di" questa sragione e "a" questa sragione. La follia in cui sprofonda l'opera è lo spazio del nostro lavoro, è l'infinita strada per venirne a capo, è la nostra vocazione sia di apostoli che di esegeti. Per questo non è importante sapere quando si sia insinuata nell'orgoglio di Nietzsche e nell'umiltà di Van Gogh la prima voce della follia. Non c'è follia se non come istante supremo dell'opera, e quest'ultima la respinge indefinitamente ai suoi confini; "dove c'è opera non c'è follia"; e tuttavia la follia è contemporanea dell'opera, poich, inaugura il tempo della sua verità. L'istante in cui nascono e si compiono insieme l'opera e la follia è l'inizio del tempo in cui il mondo si trova citato in giudizio da quest'opera e responsabile di ciò che è davanti a essa.
Astuzia e nuovo trionfo della follia: questo mondo che crede di misurarla e di giustificarla con la psicologia deve giustificarsi davanti a essa, poich,, nel suo sforzo e nei suoi conflitti, si misura alla smisuratezza di opere come quella di Nietzsche, di Van Gogh, di Artaud. E niente in esso, e meno che mai ciò che può conoscere della follia, lo rende sicuro che queste opere di follia lo giustifichino.

APPENDICI.

1.
NOTE.

STORIA DELL'HOPITAL GìNìRAL.
(da "L'h“pital général", opuscolo anonimo del 1676).

Nonostante numerosi provvedimenti, tutto il resto dei mendicanti continuò a vivere in piena libertà in tutta la città e nei sobborghi di Parigi; vi giungevano da ogni provincia del regno, e da tutti gli stati d'Europa, il loro numero cresceva di giorno in giorno fino a costituirsi come un popolo indipendente che non conosceva n, legge n, religione, n, autorità, n, polizia; l'empietà, la bassezza, il libertinaggio era tutto quel che regnava fra loro; la maggior parte degli assassinii, dei furti e delle violenze, di giorno e di notte, era opera delle loro mani e queste persone, che la condizione di poveri rendeva oggetto della compassione dei fedeli, erano, per i loro costumi corrotti, per le bestemmie e i discorsi insolenti, le più indegne della pubblica assistenza.
Tutti questi grandi disordini proseguirono sino all'anno 1640, senza dar luogo a molte riflessioni. Ma in quel tempo alcune persone di alta virtù furono toccate dal deplorevole stato in cui si trova vano le anime di quei poveri infelici cristiani. Giacch, i loro corpi, per quanto afflitti potessero apparire, non erano autentici oggetti di compassione; nelle elemosine della gente trovavano infatti più di quanto fosse necessario per soddisfare i loro bisogni, e financo i loro vizi; ma le anime sprofondate nell'ignoranza totale dei nostri sacri misteri e nell'estrema corruzione dei costumi erano causa di profondo dolore per le persone animate da zelo per la salvezza di quei miserabili (pag. 2).
I primi tentativi e i successi iniziali (gli ospizi di carità fondati nel 1651) fecero credere che non era impossibile trovare i fondi necessari per rinchiudere e contenere nel dovere un popolo libertino e fannullone che non aveva mai ricevuto delle regole (pag. 3). Si comunicò ufficialmente in tutte le parrocchie di Parigi che l'H“pital général sarebbe stato aperto il 7 maggio 1657 per tutti i poveri che avessero voluto entrarvi spontaneamente, e i magistrati proibirono con grida ai mendicanti di chiedere l'elemosina in Parigi; mai ordine fu così bene eseguito.
Il 13 una messa solenne dello Spirito Santo fu cantata nella chiesa della Piti,, e il giorno 14 la reclusione dei Poveri fu condotta a termine senza nessun turbamento.
In quel giorno tutta Parigi cambiò volto, la maggior parte dei mendicanti si ritirò nelle province, i più saggi pensarono a trovare sostentamento con le proprie forze. Vi fu indubbiamente un atto della protezione divina su questa grande iniziativa, perch, non si sarebbe mai potuto credere che arrivare tanto felicemente al risultato costasse così poca fatica.
... La lungimiranza dei preposti era stata talmente illuminata e la loro previsione così giusta che il numero dei rinchiusi venne ad essere quasi uguale a quello del progetto da loro steso, essendosi i 40 mila mendicanti ridotti a quei 4 o 5 mila che consideravano una grande fortuna trovare ospizio nell'H“pital; ma da allora il numero è aumentato; ha spesso oltrepassato i 6 mila e oggi è di oltre 10 mila; ciò ha costretto ad aumentare gli edifici, per evitare gli estremi inconvenienti che capitano ai poveri quando sono troppo strettamente ammassati nelle loro camere e nei loro letti (pag. 5).

"Editto reale per la fondazione dell'H“pital général
per la reclusione dei poveri mendicanti
della città e dei sobborghi di Parigi"

dato in Parigi il mese di aprile 1657, ratificato in Parlamento il primo settembre successivo.
Parigi, Stamperia reale, 1661.

Luigi, per grazia di Dio re di Francia e di Navarra, a tutti nel presente e nel futuro, salute. I re nostri predecessori nel corso dell'ultimo secolo hanno emesso numerose ordinanze di Polizia relative ai Poveri nella nostra buona città di Parigi e operato, sia col loro zelo sia con la loro autorità, per impedire la mendicità e l'ozio, sorgente di tutti i disordini. E per quanto i nostri sovrani organismi abbiano appoggiato con le loro cure l'esecuzione di quelle ordinanze, queste tuttavia si sono col

tempo rivelate infruttuose e senza effetto, sia per la mancanza dei fondi necessari al sostegno di una così grande impresa, sia per l'allontanamento da una direzione ben stabilita e conforme alla qualità dell'opera. Dimodoch,, durante gli ultimi tempi e sotto il regno del defunto re, nostro onoratissimo Signore e Padre, di felice memoria, essendosi il male ulteriormente accresciuto per la pubblica licenza e lo scardinamento dei costumi, si riconobbe che la principale manchevolezza nella esecuzione di questa azione di Polizia derivava dal fatto che i mendicanti avessero la libertà di muoversi dappertutto, e che i sollievi che venivano introdotti non impedivano la mendicità nascosta e non facevano per nulla cessare la loro oziosità. Su questa base fu ideato ed eseguito il lodevole progetto di rinchiuderli nella Maison de la Piti, e nei luoghi annessi, e lettere patenti furono accordate a questo fine nel 1612, registrate nella nostra corte del Parlamento di Parigi, in forza delle quali i Poveri furono rinchiusi; la direzione affidata a buoni e notabili Borghesi, che, succedutisi nel tempo, hanno dato ogni loro cura e buona attività per la riuscita di questo progetto. Ma, per quanti sforzi essi abbiano potuto compiere, il progetto non ha sortito effetti se non per cinque o sei anni, e per di più in modo molto imperfetto, sia per il mancato impiego dei Poveri nelle Opere pubbliche e nelle manifatture, sia perch, i preposti non furono per nulla appoggiati dai Poteri e dall'autorità necessaria all'importanza dell'impresa, e sia perch, il seguito delle disgrazie e dei disordini della guerra ha fatto aumentare il numero dei Poveri oltre la comune e ordinaria opinione, per cui il male è diventato maggiore del rimedio. Dimodoch, il libertinaggio dei mendicanti è giunto all'eccesso a causa di uno sciagurato abbandono a tutti quei tipi di crimini che attirano la maledizione di Dio sugli Stati quando restano impuniti. Infatti l'esperienza ha fatto conoscere alle persone le quali si sono occupate di questa attività caritatevole che molti di costoro dell'uno e dell'altro sesso, e molti dei loro fanciulli, sono senza Battesimo, e che vivono quasi tutti nell'ignoranza della religione, nel disprezzo dei Sacramenti e nell'abitudine continua a ogni sorta di vizi. E per questo fatto, che noi siamo debitori alla misericordia divina di tante grazie, e di una visibile protezione che essa fece apparire sulla nostra attività dalla nostra ascesa e nel felice corso del nostro regno per il successo delle nostre armi e la fortuna delle nostre vittorie, noi crediamo di essere ancor più obbligati a testimoniare la nostra riconoscenza mediante una regale e cristiana applicazione alle cose che riguardano il suo onore e il suo servizio: consideriamo questi Poveri mendicanti come membri viventi di Gesù Cristo e non già come membri inutili dello Stato, agendo nel compimento di sì grande opera non per un motivo di Polizia, ma per sola ispirazione di Carità.

1)
... Vogliamo e ordiniamo che i Poveri mendicanti, validi e invalidi, di ambo i sessi, siano messi in un ospizio per essere impiegati nelle opere, manifatture e altri lavori, secondo le loro capacità, e nel modo che è ampiamente contenuto nel Regolamento firmato di nostra mano, allegato al Controsigillo di questo editto, e che noi vogliamo sia eseguito secondo la sua forma e la sua sostanza.

4)
E per rinchiudere i Poveri che si troveranno nella condizione di essere rinchiusi, a norma di regolamento, noi abbiamo donato e doniamo con questi atti la Maison e H“pital, sia quello della Grande Piti, sia quello della Petite Piti,, sia quello del Refuge, situato nel sobborgo di Saint-Victor, inoltre la Maison e H“pital de Scipion, e la Maison de la Savonnerie con tutti i luoghi, le piazze, i giardini, le case e gli edifici che insieme ne dipendono, le Maisons e padiglioni di Bicˆtre...

6)

Intendiamo essere conservatore e protettore di questo H“pital général e dei luoghi che ne dipendono in quanto nostra fondazione reale; e intendiamo tuttavia che essi non dipendano in nulla dal nostro grande Elemosiniere n, da alcuno dei nostri funzionari; ma che siano totalmente liberi dal controllo, ispezione e giurisdizione dei funzionari della R,formation g,n,rale, come pure della grande Elemosineria e di tutti gli altri, a cui noi proibiamo ogni esame e giurisdizione in qualunque guisa e maniera possa essere.

9)
Facciamo chiarissimo divieto e proibizione a tutte le persone di ogni sesso, luogo ed età, di qualunque origine e nascita, e in qualsiasi stato possano essere, validi o invalidi, malati o convalescenti, curabili o incurabili, di mendicare nella città e nei sobborghi di Parigi, sia nelle chiese sia alle loro porte, come pure alle porte delle case e per le strade, n, in nessun altro luogo pubblicamente o in segreto, di giorno o di notte, senza alcuna eccezione di feste solenni, patronali, giubilei, n, di riunioni, fiere o mercati, n, per qualunque altra causa o pretesto, sotto pena della fustigazione per coloro che contravvengono la prima volta, e di condanna ai remi per i recidivi, uomini e ragazzi, e di bando per le donne e le fanciulle.

17)
Facciamo divieto e proibizione a tutte le persone di qualunque posizione o qualità siano di dare l'elemosina di propria mano ai mendicanti per le strade e i luoghi sopra menzionati, quale che sia il motivo di compassione, stringente necessità o qualunque altro pretesto, sotto pena di quattro parisis [moneta dell'epoca] di ammenda da devolversi a profitto dell'H“pital.

23)
Poich, noi prendiamo cura della salvezza dei Poveri che devono essere rinchiusi, così come della loro sussistenza e sostentamento, avendo da tempo riconosciuto la benedizione che Dio ha dato al lavoro dei preti missionari di Saint-Lazare, i grandi frutti da essi prodotti sino a ora per il soccorso dei Poveri, e in base alla speranza che noi nutriamo che questi frutti continueranno e aumenteranno nel futuro, vogliamo che essi abbiano le cure e l'istruzione dello spirito per l'assistenza e la consolazione dei Poveri dell'H“pital général, e dei luoghi che ne dipendono, e che essi abbiano l'amministrazione dei Sacramenti sotto l'autorità e giurisdizione spirituale di monsignor Arcivescovo di Parigi.

53)
Permettiamo e diamo potere ai preposti di fare e fabbricare, entro i limiti del detto H“pital e dei luoghi che ne dipendono, ogni specie di costruzioni e di venderle e ipotecarle a profitto dei Poveri dell'H“pital stesso.

"Regolamento che il Re vuole sia osservato per l'H“pital général di Parigi"

Diciannovesimo. - Per stimolare i Poveri rinchiusi a lavorare nelle manifatture con maggiore assiduità e solerzia, coloro che avranno raggiunto l'età di 16 anni, dell'uno e dell'altro sesso, avranno il terzo del profitto del loro lavoro, senza che nulla sia loro tolto.
Ventiduesimo. - Potranno i Preposti ordinare tutti i castighi e le pene, sia in pubblico sia in privato, nel detto H“pital général e nei luoghi che ne dipendono, contro i poveri, in caso di contravvenzione all'ordine che sarà loro dato o alle cose che saranno state loro affidate, anche in caso di

disobbedienza, insolenza o altri comportamenti scandalosi, e potranno scacciarli con proibizione di mendicare.

"Dichiarazione del Re, per l'istituzione di un H“pital général in tutte le città e borghi del Regno secondo le ordinanze dei re Carlo Nono ed Enrico Terzo."

...Il grande desiderio che abbiamo sempre avuto di sovvenire alle necessità dei mendicanti come i più abbandonati, di procurare la loro salvezza mediante l'istruzione cristiana, e di abolire la mendicità e l'ignavia insegnando ai loro figli i mestieri a loro adatti ci aveva fatto istituire l'H“pital général nella nostra buona città di Parigi...
Tuttavia il soprannumero dei mendicanti giunti da diverse province del nostro Regno è salito a tal punto che per quanto i suddetti Preposti non possiedano se non la metà delle rendite necessarie al mantenimento ordinario da 4 a 5 mila poveri, essi in più debbono fornire il vitto in sei posti della città ad altri 3 mila poveri sposati. Oltre i quali si vede ancora un gran numero di mendicanti nella suddetta città...
Ordiniamo, vogliamo e a noi piace che in tutte le città e borghi del nostro Regno dove non esista ancora un H“pital général, si proceda senza indugio alla istituzione di un H“pital e del suo Regolamento, per alloggiarvi, rinchiudere e nutrire i poveri mendicanti invalidi, nativi nel luogo o nati da genitori mendicanti.
Tutti questi mendicanti saranno istruiti alla pietà e alla religione cristiana e ai mestieri di cui saranno capaci...

Dato a Saint-Germain-en-Laye, il mese di giugno 1662.

"Regolamento generale delle attività giornaliere nella Maison de Saint-Louis de la SalpˆtriŠre".

1. Si suonerà la campana della sveglia alle ore 5: gli incaricati, le incaricate, i domestici e tutti i poveri si alzeranno, ad eccezione dei malati e dei bambini al di sotto dei 5 anni.
2. Alle ore 5 e un quarto si reciteranno le preghiere nelle camerate e gli incaricati vi faranno la loro ispezione per mantenere tra i poveri l'ordine necessario.
3. Alle ore 5 e mezzo i poveri faranno i loro letti, si pettineranno e fino alle ore 6 si applicheranno a tutto ciò che può contribuire al decoro personale...
4. Alle ore 6 ogni incaricato riunirà nella propria camerata coloro che hanno cura dei giovani, farà il catechismo e la scuola un giorno sì e uno no fino alle ore 7. Gli altri incaricati metteranno in fila i poveri di cui hanno cura e, con le governanti, li porteranno in chiesa per ascoltarvi la messa.
6. Alle ore 7 i bambini e i malati che non possono andare alla messa vi si recheranno per ascoltarla.
8. Alle ore 8 l'incaricata preposta ai lavori della casa suonerà l'apposita campana per avvertire che ciascuno deve prendere il suo posto per cominciare il lavoro. Gli incaricati faranno poi l'ispezione nei loro luoghi di lavoro, cureranno che tutti i poveri siano occupati e che non se ne stiano inattivi.
13. Alle ore 9 si canterà in tutte le camerate l'inno "Veni Creator", al quale si aggiungeranno, nelle camerate dei bambini, i Comandamenti di Dio e della Chiesa e gli atti di fede secondo l'uso normale; in seguito si osserverà il silenzio in tutta la casa. L'incaricata o la governante leggerà in ciascuna camerata, senza che si interrompa il lavoro, il libro "L'imitazione di Gesù Cristo" o qualche altro libro di pietà per la durata di un quarto d'ora.
14. Alle ore 10 il silenzio terminerà con il canto dell'inno "Ave Maris Stella" e le litanie del Santo Nome di Gesù; il giovedì sarà cantato l'inno "Pange lingua" e le litanie del Santo Sacramento.

(15 - 16 - 17 - 18. A mezzogiorno la refezione).
19. Alle ore una e mezzo il lavoro riprende: se le incaricate trovassero qualche povero riottoso, lo faranno rinchiudere per tre o quattro ore col permesso della superiora al fine di tenere gli altri in ordine mediante questo esempio.
20. Alle ore 2 si osserverà il silenzio in tutte le camerate e nei laboratori, come il mattino, senza interruzione del lavoro.
21. Alle ore 3 nella camerata delle donne si farà la lettura del grande catechismo che deve durare cinque quarti d'ora.
22. Alle ore 4 e un quarto si reciteranno il rosario e le litanie della Santa Vergine; i poveri avranno quindi la facoltà di parlare fra di loro senza uscire dalle loro camerate n, interrompere il lavoro sino alle ore 6.
26. Alle ore 5 e mezzo vi sarà la refezione delle donne (alle 6 per quelle che lavorano nei laboratori).
27. Alle ore 6 si reciterà la preghiera della sera in ogni camerata ... Dopo la preghiera i poveri potranno scendere nei cortili o andare in chiesa, i malati avranno il permesso di andare a letto.
29. Alle ore 8 le incaricate eseguiranno le ispezioni per accertarsi che tutti i poveri siano nei loro letti.
32. Le domeniche e le feste, gli incaricati, le incaricate, i maestri di bottega, le governanti e i poveri, dopo aver ascoltato la prima messa che sarà detta come gli altri giorni alle ore 6 e un quarto, resteranno in chiesa fino al termine della predica.
33. Tre incaricate avranno il compito di curare che i poveri stiano in ordine e si contengano in una grande modestia.
36. I poveri, i lavoranti, i domestici si confesseranno almeno una volta al mese e nelle feste importanti.
38ø. Alle ore 9 e mezzo tutti i poveri ritorneranno in chiesa per ascoltarvi la messa cantata.
39. Alle ore 11 pranzo; trasferimento al parlatorio.
41. Alle ore 1 i poveri andranno in chiesa e vi ascolteranno i Vespri, il Sermone, la Compieta e la benedizione; tutto deve terminare entro le ore 4.
(42 - 44. Parlatori o passeggiate; quindi cena e ricreazione).

Estratto certificato conforme all'originale, 8 agosto 1721. Arsenal, ms. 2566, ff. 54-70.

LE 4 CLASSI DELLE MALATTIE DELLO SPIRITO SECONDO DOUBLET.

1. "La Frenesia": La Frenesia è un delirio furioso e continuo, accompagnato da febbre; a volte è un sintomo allarmante che si sviluppa nelle malattie acute, a volte è prodotta da un'affezione originaria del cervello e forma essa stessa una malattia senza altre cause. Ma, di qualunque specie sia, essa è spesso la fonte dalla quale derivano tutte le altre malattie della testa, come la mania e l'imbecillità, che ne sono gli esiti frequenti (pagine 552-553).
2. "La Mania": La Mania è un delirio costante senza febbre; se infatti ai maniaci sopravviene qualche febbre, questa non dipende dalla malattia del cervello, ma da tutt'altre e casuali circostanze. I sintomi dei maniaci sono una forza corporale eccezionale, la possibilità di sopportare la fame, la veglia e il freddo per periodi assai più lunghi che gli altri uomini sani o malati; il loro sguardo è minaccioso, l'aspetto cupo, rinsecchito e famelico; hanno sovente ulcerazioni alle gambe, la defecazione è spesso assente; hanno sonni rari, ma profondi; la veglia è agitata, turbolenta, piena di

visioni, di atti sregolati, e spesso assai pericolosi per coloro che sono loro vicini. Alcuni hanno intervalli abbastanza tranquilli; altri hanno accessi continui, o molto frequentemente accresciuti. Si nota che il cervello dei maniaci è secco, duro e friabile; qualche volta la parte corticale è gialla; altre volte si osservano degli ascessi; infine i vasi sanguigni sono gonfi di un sangue nero, varicoso, compatto in certi punti e fluido in altri (pagine 558-559).
3. "La Melanconia": La Melanconia è un delirio continuo che differisce in due cose dalla mania: la prima sta nel fatto che il delirio melanconico è limitato a un solo oggetto che si chiama "punto melanconico"; la seconda è che questo delirio è lieto o triste, ma sempre pacifico; così la melanconia non differisce dalla mania se non come da ciò ch'è maggiore ciò ch'è minore, e questo è così vero che molti melanconici diventano maniaci, e che molti maniaci sulla via della guarigione o nell'intervallo dei loro accessi sono melanconici (pag. 575).
4. "L'Imbecillità": L'Imbecillità che è il grado meno vistoso e quello meno pericoloso in apparenza della follia è tuttavia a ben vedere assolutamente il più increscioso stato dello spirito, perch, è il più difficile da guarire. Gli imbecilli non sono n, agitati n, furiosi; raramente cupi, mostrano un volto stupidamente lieto e restano più o meno gli stessi, sia che gioiscano sia che soffrano. L'imbecillità è l'esito della frenesia, della mania, della melanconia troppo a lungo prolungate. La secchezza del cervello la produce nei vecchi; la mollezza o l'infiltrazione di quest'organo la fa insorgere nei bambini; i colpi, le cadute, l'abuso delle bevande spiritose, la masturbazione, un virus ritrasmesso ne costituiscono le cause di ogni giorno, ed essa è un esito abbastanza normale dell'apoplessia (pag. 580).

"Instruction sur la maniŠre de gouverner les insens,s et de travailler à leur gu,rison dans les asiles qui leur sont destin,s".
(In "Journal de m,decine", agosto 1785, pagine 529-583).

PROGETTO IDEALE DI UNA CASA DI CURA COATTA PER I MALATI DI MENTE.

1. Occorre che vi sia in questi luoghi un'aria pura e che l'acqua vi sia salubre; queste precauzioni sono tanto più essenziali in quanto la maggior parte dei malati di mente prende assai pochi alimenti solidi, e non si nutre per così dire che di aria e di acqua.
2. E' necessario che vi si pratichino passeggiate che procurino loro la dolcezza e la libertà di respirare aria libera ... (pag. 542).
3. Il complesso sarà diviso in più reparti, ciascuno dei quali avrà il proprio cortile.
Ogni reparto formerà un quadrato al cui centro vi sarà il cortile, e i quattro lati saranno costituiti da edifici di un solo piano. Lungo le quattro facciate dell'intero fabbricato, dalla parte interna, correrà una galleria coperta; quest'ultima verrà costruita allo stesso livello degli alloggi, che si eleveranno di tre piedi sopra il cortile. Ai quattro angoli del quadrato saranno situate camere o dormitori per riunire i malati durante il giorno; e il resto delle costruzioni sarà suddiviso in vani di 8 piedi per lato, che saranno illuminati da un lucernario con inferriate, collocato nella volta.
Ogni vano avrà il suo giaciglio composto di un pancone, infisso nel muro, di un saccone di paglia d'avena, di un guanciale dello stesso tipo e di una coperta; si attaccherà al pancone qualche anello di ferro, in caso di bisogno. Fuori della porta vi sarà un banco di pietra infisso e un altro più piccolo nel vano stesso.
Al centro del cortile vi sarà una costruzione in cui saranno sistemati molti bagni di pietra, con acqua corrente fredda e calda (pagine 542-544).

Vi sarà un complesso o reparto per gli imbecilli, un secondo e un terzo per i pazzi furiosi, un quarto per coloro che avranno intervalli lucidi di una certa durata e che sembrino in via di guarigione (pag. 544).

LE CURE RACCOMANDATE NEI DIVERSI CASI DI MALATTIA MENTALE.

1. "La Frenesia": Questa terribile malattia è la meno difficile da guarire di tutti i disturbi del cervello...
Occorre iniziare con grandi salassi, cominciando con quelli dei piedi che saranno ripetuti due o tre volte; in seguito si passerà a quelli dell'arteria temporale e giugulare, facendoli sempre più grandi e copiosi (pag. 555).
Le bevande saranno abbondanti, fredde, diluenti e antiflogistiche. Nell'intervallo tra ogni salasso, si somministreranno, se possibile, due purganti, uno lassativo, l'altro emolliente.
Al primo insorgere della malattia, si raserà la testa, o si taglieranno i capelli; vi si applicherà poi un bendaggio, chiamato cappello di Ippocrate, e si avrà cura di tenerlo sempre bagnato, umettandolo con spugne imbevute in una mistura di acqua e aceto freddo (pag. 556).
2. "La Mania": Per quanto nella cura della mania i salassi debbano essere eseguiti senza esitazioni, tuttavia occorre usare maggior cautela che nella cura della frenesia che è una malattia molto acuta e di rapido inizio; questa cautela sarà tanto più necessaria quanto più la malattia è di vecchia data (pag. 560).
La somministrazione dei purganti è ancor più importante del salasso, poich, molte sono le manie che possono essere guarite senza cavar sangue, mentre molto poche sono quelle che non hanno bisogno di purganti, anche ripetuti, per affievolire la rarefazione del sangue, attenuare ed espellere gli umori sporchi e ispessiti (pag. 561). I bagni e le docce saranno continuati a lungo per i maniaci, e il mezzo per renderli efficaci sta nell'alternarli coi purganti, cioŠ purgando un giorno e facendo il bagno l'altro (pag. 564).
Cauteri, ferite a setone, ulcerazioni artificiali saranno utili in ogni caso, supplendo alle evacuazioni divenute difficili (pag. 565).
3. "La Melanconia": Quando gli accessi sono violenti, quando il soggetto è pletorico o in una circostanza che possa far temere un riflusso sanguigno ... bisogna salassare con decisione ... Ma, dopo il salasso, bisogna guardarsi dal passare immediatamente ai purganti di qualunque natura ... Prima di purgare, occorre diluire, sciogliere, cominciare a fondere questo umore vischioso che è il principio della malattia; dopodich,, la strada è nota. Tisane leggere per aprire lo stomaco, siero di latte, alcune prese di crema di tartaro, bagni tiepidi, un regime umidificante; si passerà quindi ai diluenti più attivi, come succhi di erba, pastiglie saponacee, pillole composte di gomma ammonica, crema di tartaro e mercurio dolce; infine, quando l'umere sarà ritornato fluido, si potrà purgare (pagine 577-579).
4. "L'Imbecillità": Dal momento che questo stadio è l'esito o l'ultimo periodo di un'altra malattia, esso lascia poche speranze ... La prima cosa è far riprendere i malati con buoni nutrimenti; poi si farà loro bere acque termali trattate; li si purgherà con la radice di brionia, e con un infuso di gialappa e acquavite; si proverà anche coi bagni freddi e le docce (pagine 580-581).
L'imbecillità causata da masturbazione si potrà vincere con gli analettici, i tonici, le acque termali, le frizioni secche (pag. 581).
Se si sospetta che la causa dell'imbecillità sia un virus ritrasmesso, non vi è nulla di meglio che

inoculare la scabbia, e questo stesso mezzo può essere tentato su tutti gli imbecilli, quando non si sia ricavato alcun vantaggio da quello che inizialmente si credeva il più efficace (pag. 582).

"Instruction sur la maniŠre de gouverner les insens,s et de travailler à leur gu,rison dans les asiles qui leur sont destin,s".
(In "Journal de m,decine", agosto 1785, pagine 529-583).

STATO DELLE CASE COATTE A PARIGI ALLA VIGILIA DELLA RIVOLUZIONE.

"Pension du Sieur Mass,", a Montrouge.
7 uomini alienati.
9 uomini deboli di mente.
2 donne deboli di mente.
2 donne soggette ad accessi di follia.
IN TOTALE: 20. Nessun pazzo furioso in questa casa.

"Pension du Sieur Bardot", rue Neuve Sainte-GeneviŠve.
4 donne pazze.
5 uomini pazzi.
IN TOTALE: 9. Nessun pazzo furioso in questa casa.

"Pension de la femme Roland", route de Villejuif.
8 donne deboli di mente.
4 uomini deboli di mente.
IN TOTALE: 12. Nessun pazzo furioso in questa casa.

"Pension de la Demoiselle Laignel", Cul-de-sac des Vignes.
29 donne pazze.
7 donne deboli di spirito.
IN TOTALE: 36. Nessuna pazza furiosa in questa pensione.

"Pension du Sieur de Guerrois", rue Vieille Notre-Dame.
17 donne dementi.
Nessuna pazza furiosa in questa pensione.

"Pension du Sieur Teinon", rue Coppeau.
1 donna debole di spirito.
3 uomini deboli di spirito.
2 uomini pazzi.
IN TOTALE: 6. Nessun pazzo furioso in questa pensione.

"Maison de la Dame Marie de Sainte-Colombe", place du Tr“ne, rue de Picpus.
28 ricoverati maschi, sia dementi che imbecilli, nessuna donna, nessun furioso.

"Maison du Sieur Esquiros", rue du Chemin-Vert.

12 uomini dementi.
9 donne dementi.
2 epilettici, uno dei quali talvolta demente a causa della sua malattia.

"Maison de la veuve Bouquillon", al petit Charonne.
10 uomini dementi.
20 donne dementi.
3 donne furiose.

"Maison du Sieur Belhomme", rue de Charonne.
15 uomini dementi.
16 donne dementi.
2 uomini furiosi.

"Maison du Sieur Picquenot", al petit Bercy .
5 uomini dementi.
1 donna furiosa.
1 furioso.

"Maison de la femme Marcel", al petit Bercy.
2 uomini dementi.
2 donne dementi.
1 epilettico.
nessun furioso.

"Maison du Sieur Bertaux", al petit Bercy.
2 uomini dementi.
1 donna demente.
3 furiosi.

"Maison des religieux Picpus", a Picpus.
3 uomini dementi.

"Maison du Sieur Cornilliaux", a Charonne.
1 uomo demente.
1 donna demente.

"Maison du Sieur Lasmezas", rue de Charonne.
Soltanto ricoverati, nessun demente.

"Maison Saint-Lazare", faubourg Saint-Denis.
17 pazze.

"Pension de la Demoiselle Douay", rue de Bellefond.
15 pazze.
5 furiose.

"Pension du Sieur Huguet", rue des Martyrs.
6 pazzi.
3 pazze.

(In J. Tenon, "Papiers sur les h“pitaux", II, ff. 70-72 e 91. Queste cifre il Tenon ha tratto dai rapporti dei commissari: Gallet per i sobborghi Saint-Jacques, Saint-Marcel e Enfer; Joron per il sobborgo Saint-Antoine; Huget per il quartiere di Montmartre).

SOCCORSO E CASTIGO.

Uno dei primi testi, che è anche uno dei più caratteristici, dedicati alla riforma del sistema ospedaliero, è stato scritto da Baudeau nel 1765. Vi si trova, allo stato puro, la separazione tra l'assistenza ai malati, che deve essere fatta a domicilio, rientrando quindi nella carità privata, e il ricovero coatto a titolo di punizione, per il quale Baudeau propone un equilibrio rigoroso, quasi matematico, tra la morte e il lavoro.
Non abbiamo più incertezze a bandire del tutto gli ospedali pubblici. I loro proventi e gli edifici stessi saranno assegnati al Fondo comune della Elemosineria generale in ogni diocesi, sotto la direzione dell'Ufficio generale di Carità; e i poveri malati non saranno più obbligati a venire a cercarvi soccorsi umilianti, dolorosi e spesso funesti; la beneficenza patriottica andrà a portare loro questi aiuti nelle loro stesse case nelle braccia dei loro vicini, secondo il sistema delle istituzioni di misericordia, preferibile per mille ragioni a quello degli ospedali.
Per le case di correzione gli olandesi hanno trovato un metodo eccellente: consiste nel costringere alla pompa coloro che essi vogliono esercitare al lavoro, nel far loro desiderare di coltivare la terra e nel prepararli a questa attività con un lavoro ben più duro ... Si costringe quella persona che si vuole abituare al lavoro, in un luogo chiuso che viene inondato sino ad annegare la persona, se questa non si applica senza posa alla manovella della pompa. Per i primi giorni l'acqua e le ore di esercizio sono proporzionate alle sue forze; ma vengono gradualmente aumentate ogni giorno. Ecco il primo lavoro che noi infliggiamo ai colpevoli rinchiusi nella nostra casa di correzione. E' naturale che essi si stanchino di girare in questo modo continuamente e di essere occupati unicamente in modo così faticoso; sapendo di poter zappare la terra entro il recinto in compagnia, desidereranno si permetta loro di lavorare come gli altri. E' una grazia questa che sarà loro accordata presto o tardi a seconda delle loro colpe e delle loro disposizioni attuali.

(N. Baudeau, "Id,es d'un citoyen sur les besoins, les droits et les devoirs des vrais pauvres", Amsterdam et Paris, 1765, t. I, pagine 64-65 e t. II, pagine 129-130).

L'INTERNAMENTO TRA I PAZZI PROPOSTO QUALE PUNIZIONE.

Durante la discussione sul progetto di riforma della legislazione criminale, Le Peletier de Saint-Fargeau propose che chi duellava fosse esposto alla vista del popolo per due ore, ricoperto di un'armatura completa, e internato in manicomio per due anni.
L'uso del duello era l'abuso della cavalleria, come la cavalleria errante ne era il ridicolo. Servirsi di questo ridicolo per farne la punizione dell'abuso è un mezzo più repressivo delle pene capitali

vanamente pronunciate contro il crimine, che non l'hanno impedito nemmeno una volta e che sono state applicate così raramente. La proposta di Le Peletier fu respinta.

(Rapporto sul progetto di codice penale presentato all'Assemblea nazionale a nome dei Comitati di Costituzione e di legislazione criminale, pag. 105).

2.
LA FOLLIA, L'ASSENZA DI OPERA.

Forse, un giorno, non sapremo più esattamente che cosa ha potuto essere la follia. La sua figura si sarà racchiusa su se stessa non permettendo più di decifrare le tracce che avrà lasciato. Queste stesse tracce non appariranno, a uno sguardo ignorante, se non come semplici macchie nereì Tutt'al più faranno parte di configurazioni che a noi ora sarebbe impossibile disegnare, ma che saranno nel futuro le indispensabili griglie attraverso le quali render leggibili noi, e la nostra cultura, a noi stessi. Artaud apparterrà alla base del nostro linguaggio, e non alla sua rottura; le nevrosi, alle forme costitutive (e non alle deviazioni) della nostra società. Tutto quel che noi oggi proviamo relativamente alla modalità del limite, o della estraneità, o del non sopportabile, avrà raggiunto la serenità del positivo. E quel che per noi designa attualmente questo Esterno rischia veramente un giorno di designarci, noi proprio noi.
Resterà soltanto l'enigma di questa Esteriorità. Quale era dunque, ci si domanderà, questa strana delimitazione che è stata alla ribalta dal profondo Medioevo sino al ventesimo secolo e forse oltreì Perch, la cultura occidentale ha respinto dalla parte dei confini proprio ciò in cui avrebbe potuto benissimo riconoscersi, in cui di fatto si è essa stessa riconosciuta in modo obliquoì Perch, ha affermato con chiarezza a partire dal diciannovesimo secolo, ma anche già dall'età classica, che la follia era la verità denudata dell'uomo, e tuttavia l'ha posta in uno spazio neutralizzato e pallido ove era come annullataì Perch, aver raccolto le parole di Nerval o di Artaud, perch, essersi ritrovata in esse, e non nei loro autorìi
Così avvizzirà la viva immagine della ragione in fiamme. Il gioco così familiare di mirarci all'altro termine di noi stessi nella follia, e di protenderci all'ascolto di voci che, venute da molto lontano, ci dicono da vicino ciò che siamo; quel gioco, con le sue regole, le sue tattiche, le sue invenzioni, le sue astuzie, le sue illegalità tollerate, non sarà più, e per sempre, se non un rituale i cui significati saranno stati ridotti in cenere. Qualcosa come le grandi cerimonie di scambio e di rivalità nelle società arcaiche. Qualcosa come l'attenzione ambigua che la ragione greca aveva per i propri oracoli. O come l'istituzione parallela, dal sedicesimo secolo, delle pratiche e dei processi di stregoneria. Tra le mani delle culture storiche non resterà nient'altro che le misure codificate dell'internamento, le tecniche della medicina, e dall'altra parte l'inclusione improvvisa, irruente, della parola degli esclusi nel nostro linguaggio.

Quale sarà il supporto tecnico di questo mutamentoì La possibilità per la medicina di padroneggiare la malattia mentale come una qualsiasi affezione organicaì Il controllo farmacologico preciso di tutti i sintomi psichiciì O una definizione delle deviazioni del comportamento abbastanza rigorosa da permettere alla società di prevedere agevolmente per ciascuna di esse il conveniente modo di neutralizzazioneì O altre modificazioni ancora, nessuna delle quali forse sopprimerà realmente la malattia mentale, ma che avranno tutte il significato di cancellare dalla nostra cultura l'immagine della folliaì

So bene che avanzando quest'ultima ipotesi io contesto ciò che è comunemente ammesso: che i progressi della medicina potranno far scomparire completamente la malattia mentale, come già la lebbra e la tubercolosi; ma so che una cosa sopravvivrà, e cioŠ il rapporto tra l'uomo e i suoi fantasmi, il suo impossibile, il suo dolore senza corpo, la sua carcassa durante la notte; che, una volta messo fuori circuito ciò che è patologico, l'oscura appartenenza dell'uomo alla follia sarà la memoria senza età di un male cancellato nella sua forma di malattia, ma irriducibile come dolore. A dire il vero, questa idea presuppone come inalterabile ciò che, senza dubbio, è la cosa più precaria, molto più precaria delle costanti del patologico: il rapporto di una cultura proprio con ciò che essa esclude, e più precisamente il rapporto della nostra cultura con quella verità di se stessa, lontana e contraria, che nella follia essa scopre e ricopre.
Ciò che è prossimo a morire, ciò che muore già in noi (e la cui morte appunto sottende il nostro linguaggio attuale) è l'"homo dialecticus": l'essere della partenza, del ritorno e del tempo, l'animale che perde la sua verità e la ritrova illuminata, l'estraneo a se stesso che ridiventa familiare. Questo uomo fu il soggetto signore e il servo oggetto di tutti i discorsi sull'uomo che sono stati tenuti da moltissimo tempo, e in particolare sull'uomo alienato. E, fortunatamente, muore sotto i loro sproloqui.
Se dunque non sapremo più come l'uomo abbia potuto distanziare questa figura di se medesimo, in qual modo ha potuto far passare dall'altra parte del limite proprio ciò che dipendeva da lui e nel quale era tenutoì Nessun pensiero potrà più pensare questo movimento in cui l'uomo occidentale ancora ieri si collocava. A essere perduto, e per sempre, è questo rapporto con la follia (e non un determinato sapere sulla malattia mentale o quel certo atteggiamento rispetto all'uomo alienato). Questo soltanto si saprà, che noi altri, occidentali vecchi di cinque secoli, siamo stati sulla faccia della terra quei tali che, tra molti altri aspetti fondamentali, abbiamo avuto questo, strano quant'altri mai: abbiamo mantenuto con la malattia mentale un rapporto profondo, patetico, forse per noi stessi difficile da descrivere, ma impenetrabile a tutto il resto, e nel quale abbiamo provato il più vivo dei nostri pericoli, e la nostra verità, forse la più vicina. Si dirà non già che noi siamo stati "a distanza" dalla follia, ma "dentro la distanza" dalla follia. Allo stesso modo i greci non erano lontani dalla "ybris" in quanto la condannavano, piuttosto erano nella lontananza da questa dismisura, nel cuore di quella distanza in cui avevano rapporti con essa.
Per coloro che non saranno più noi, resterà da meditare su questo enigma (un po' come facciamo noi quando cerchiamo oggi di renderci conto di come Atene abbia potuto invaghirsi della sragione di Alcibiade e disamorarsene): come abbiano potuto degli uomini cercare la loro verità, la loro parola essenziale e i loro segni nel rischio che li faceva tremare, e dal quale non potevano fare a meno di distogliere gli occhi nel momento stesso in cui l'avevano scorto! E questo parrà loro ancor più strano del domandare alla morte la verità dell'uomo: poich, questa dice ciò che tutti saremo. La follia viceversa è il raro pericolo, una possibilità che ha scarso peso rispetto alle ossessioni che fa nascere e agli interrogativi a essa posti. Come mai, in una cultura, una così lieve eventualità può esercitare un simile potere di spavento rivelatoreì
Per rispondere a questa domanda, coloro che ci guarderanno volgendosi indietro non avranno indubbiamente molti elementi a loro disposizione. Solo alcuni segni carbonizzati: la paura ribadita per interi secoli di vedere le basse acque della follia salire e sommergere il mondo; i rituali di esclusione e di inclusione del folle; l'ascolto teso, dopo il diciannovesimo secolo, a sorprendere nella follia qualcosa che possa dire che cos'è la verità dell'uomo; la stessa impazienza con cui sono respinte e accolte le parole della follia, l'esitazione a riconoscere la loro inanità o la loro risolutezza.
Tutto il resto: quel movimento singolare con il quale noi andiamo incontro alla follia nello stesso momento in cui ce ne stacchiamo, questo riconoscimento temuto, quella volontà di fissare un limite

e di colmarlo subito con la trama di un senso unitario, tutto ciò sarà ridotto al silenzio, come è muta per noi, oggi, la trilogia greca mania, ybris, aloghia, o muto l'atteggiamento della deviazione sciamanica in una società primitiva.
Noi siamo in quel punto, in quell'ansa del tempo, in cui un certo controllo tecnico della malattia copre più di quanto non indichi il movimento che racchiude su se stessa l'esperienza della follia. Ma è proprio questa piega che ci permette di rendere esplicito ciò che per secoli è restato implicito: la malattia mentale e la follia: due configurazioni differenti, che si sono incontrate e confuse a partire dal diciassettesimo secolo, e il cui nodo ora si scioglie sotto i nostri occhi o piuttosto nel nostro linguaggio.

Dire che la follia è oggi scomparsa, significa dire che scompare quella implicazione che la racchiudeva insieme nel sapere psichiatrico e in una riflessione di tipo antropologico. Ma non significa dire che con ciò scompaia la forma generale di trasgressione il cui volto visibile era stato per secoli la follia. N, che questa trasgressione non sia sul punto, nel momento stesso in cui noi chiediamo che cos'è la follia, di dar luogo a un'esperienza nuova.
Non esiste una sola cultura al mondo in cui sia permesso di fare tutto. E da molto tempo si sa bene che l'uomo non comincia con la libertà ma con il limite e con la linea dell'invalicabile. Si conoscono i sistemi ai quali obbediscono le azioni interdette; è stato possibile distinguere per ogni cultura il regime delle proibizioni dell'incesto. Ma è ancora mal nota l'organizzazione delle interdizioni del linguaggio. Il fatto è che i due sistemi di restrizione non si sovrappongono, come se l'uno fosse la versione verbale dell'altro: ciò che non deve apparire a livello di parola non è necessariamente proscritto nella sfera del gesto. Gli zugni, che lo proibiscono, narrano l'incesto del fratello e della sorella; e i greci la leggenda di Edipo. Inversamente, il Codice del 1808 ha abolito le vecchie leggi penali contro la sodomia; ma il linguaggio del diciannovesimo secolo è stato molto più intollerante nei confronti dell'omosessualità (quanto meno nella sua forma maschile) di quanto non lo siano state le età precedenti. Ed è probabile che i concetti psicologici di compensazione, di espressione simbolica, non possano in alcun modo spiegare un simile fenomeno.
Sarà necessario un giorno studiare questo ambito delle interdizioni di linguaggio nella sua autonomia. E' senz'altro troppo presto per sapere esattamente come farne l'analisi. Si potranno utilizzare le divisioni attualmente ammesse del linguaggioì E riconoscere innanzitutto, al limite dell'interdizione e dell'impossibilità, le leggi che concernono il codice linguistico (ciò che, così chiaramente, si chiama errore di lingua, "faute de langue"); poi, all'interno del codice e fra le parole o espressioni esistenti, quelle che sono colpite da un interdetto di articolazione (tutta la serie religiosa, sessuale, magica delle "parole blasfeme"); quindi gli enunciati che sarebbero autorizzati dal codice, permessi nell'atto della parola, ma il cui significato è intollerabile, per una determinata cultura a un certo momento: qui la deviazione metaforica non è più possibile, perch, è il senso stesso che è oggetto di "censura". Infine, esiste pure una quarta forma di linguaggio escluso: consiste nel sottomettere una parola, apparentemente conforme al codice riconosciuto, a un altro codice la cui chiave è data da questa stessa parola: dimodoch, questa è sdoppiata al proprio interno: dice ciò che dice, ma aggiunge un "surplus" muto che enuncia silenziosamente ciò che dice e il codice in base al quale lo dice. Non si tratta in questo caso di un linguaggio cifrato, ma di un linguaggio strutturalmente esoterico. In altri termini non comunica, nascondendolo, un significato interdetto; si istalla sin dal primo istante in una piega essenziale della parola. Piega che scava la parola dall'interno, forse sino all'infinito. Poco importa allora ciò che si dice in un simile linguaggio e i significati che ne vengono liberati. E' questa liberazione oscura e centrale della parola nel cuore di se stessa, la sua fuga incontrollabile verso una dimora sempre senza luce, che nessuna cultura può

accettare immediatamente. Una tale parola è trasgressiva non nel suo senso, non nella sua materia verbale, ma nel suo gioco.
E' assai probabile che ogni cultura, qualunque sia, conosca, pratichi e tolleri (entro certi limiti), ma al tempo stesso reprima ed escluda, queste quattro forme di parole interdette.
Nella storia occidentale l'esperienza della follia si è disposta lungo questa scala. In verità essa ha per lungo tempo occupato una regione incerta, per noi difficile da precisare, tra l'interdizione dell'azione e quella del linguaggio: da qui l'importanza esemplare della coppia "furor - inanitas" che ha praticamente organizzato, secondo i registri del gesto e della parola, il mondo della follia sino al termine del Rinascimento. L'epoca della Reclusione (gli H“pitaux g,n,raux, Charenton, Saint-Lazare, istituiti nel diciassettesimo secolo) segna una migrazione della follia verso la regione dell'insensato: la follia non conserva con gli atti interdetti che una parentela morale (resta essenzialmente legata alle interdizioni sessuali), ma è inclusa nell'universo delle interdizioni di linguaggio; la reclusione classica racchiude, con la follia, il libertinaggio di pensiero e di parola, l'ostinazione nell'empietà o nell'eterodossia, la bestemmia, la stregoneria, l'alchimia: in breve tutto ciò che caratterizza il mondo "parlato" e interdetto della sragione; la follia è il linguaggio escluso: quello che contro il codice della lingua pronuncia parole senza significato (gli insensati, gli imbecilli a, i dementi), o quello che pronuncia parole sacralizzate (i violenti, i furiosi), o quello ancora che fa passare significati interdetti (i libertini, i testardi). Di questa repressione della follia come parola interdetta, la riforma di Pinel è molto più un compimento visibile che una modificazione.
La modificazione non si produsse realmente se non con Freud, quando l'esperienza della follia si è spostata verso l'ultima forma di interdizione del linguaggio citata poc'anzi. La follia ha cessato allora di essere errore di linguaggio, bestemmia proferita, o significato intollerabile (e in questo senso la psicanalisi è veramente la grande rimozione delle interdizioni, come diceva lo stesso Freud); è apparsa come una parola che si avvolge su se stessa, dicendo al di sotto di ciò che dice altre cose, delle quali è al tempo stesso il solo codice possibile: linguaggio esoterico, se si vuole, poich, trattiene la sua lingua all'interno di una parola che alla fin fine non dice altre cose che questa implicazione.
Occorre dunque prendere l'opera di Freud per quel che è; essa non scopre il fatto che la follia è presa in una rete di significati comuni con il linguaggio di tutti i giorni, autorizzando così a parlarne nella piattezza quotidiana del vocabolario psicologico. Essa disloca l'esperienza europea della follia per situarla in quella regione pericolosa, trasgressiva sempre (dunque ancora interdetta, ma in una modalità particolare), che è quella dei linguaggi che si implicano essi stessi, enunciando cioŠ nel loro enunciato la lingua nella quale lo enunciano. Freud non ha scoperto l'identità perduta di un senso; ha delimitato la figura irrompente di un significante che "non , assolutamente" come gli altri. La qual cosa avrebbe dovuto essere sufficiente a proteggere la sua opera da tutte le interpretazioni psicologicizzanti con cui questi nostri cinquant'anni l'hanno ricoperta, nel nome (derisorio) delle scienze umane e della loro unità asessuata.
E con ciò stesso, la follia è apparsa, non come l'astuzia di un significato nascosto, ma come la prodigiosa "riserva" di senso. Occorre inoltre capire nel modo giusto questo termine di riserva: è non tanto una scorta quanto piuttosto una figura che trattiene e sospende il senso, gestisce un vuoto in cui non si propone se non la possibilità, ancora inattuata, che vi si istalli un certo senso, o un altro, o un terzo ancora, e così via forse sino all'infinito. La follia apre una riserva lacunosa che designa e fa vedere quella cavità in cui lingua e parola si implicano, si formano l'una a partire dall'altra e non dicono nient'altro se non il loro rapporto ancora muto. Dopo Freud la follia occidentale è divenuta un non-linguaggio perch, è diventata un linguaggio doppio (lingua che non

esiste se non in questa parola, parola che non dice altro che la sua lingua), ossia una matrice del linguaggio che, in senso stretto, non dice nulla. Piega del parlato che è un'assenza di opera.
Bisognerà un giorno rendere giustizia a Freud per non aver fatto "parlare" una follia che da molti secoli era precisamente un linguaggio (linguaggio escluso, inanità ciarliera, parola che corre indefinitamente al di fuori del silenzio riflesso dalla ragione); ne ha invece inaridito il Logos sragionevole; lo ha disseccato; ne ha fatto risalire le parole sino alla loro sorgente: sino a quella regione bianca dell'autoimplicazione dove niente è detto.

Ciò che avviene attualmente è ancora in una luce per noi incerta; nel frattempo è possibile veder disegnarsi, nel nostro linguaggio, uno strano movimento. La letteratura (e questo senza dubbio a partire da Mallarm,) si sta lentamente trasformando a sua volta in un linguaggio la cui parola enuncia, nello stesso tempo in cui dice e nello stesso movimento, la lingua che la rende decifrabile come parola. Prima di Mallarm,, scrivere consisteva nello stabilire la propria parola all'interno di una data lingua, dimodoch, l'opera del linguaggio fosse della stessa natura di tutti gli altri linguaggi, a parte i segni della Retorica, del Soggetto e delle Immagini (che certo erano maestosi). Alla fine del diciannovesimo secolo (nell'epoca della scoperta della psicanalisi, o giù di lì) essa era diventata una parola che iscriveva in se stessa il proprio principio di decifrazione; oppure, in ogni caso, essa supponeva, al di sotto di ciascuna delle sue frasi, di ciascuna delle sue parole, il potere di modificare sovranamente i valori e i significati della lingua alla quale nonostante tutto (e di fatto) apparteneva; essa sospendeva il regno della lingua in un gesto attuale di scrittura.
Da qui la necessità di quei linguaggi secondi (che in breve vengono chiamati la critica): essi non funzionano più ora come aggiunte esterne alla letteratura (giudizi, mediazioni, contatti che sembrava proficuo stabilire tra un'opera rinviata all'enigma psicologico della sua creazione e l'atto di consumo del lettore); oramai, fanno parte, nel cuore della letteratura, del vuoto che questa instaura nel suo proprio linguaggio; sono il movimento necessario, ma necessariamente incompiuto, mediante il quale la parola è riportata alla sua lingua, e la lingua si stabilisce sulla parola.
Da qui anche la strana vicinanza tra follia e letteratura, alla quale non bisogna assegnare il senso di un'affinità psicologica finalmente messa a nudo. Scoperta come un linguaggio che tace nella sovrapposizione a se stesso, la follia non manifesta n, narra la nascita di un'opera (o di qualcosa che, con un po' di genio o un po' di fortuna, avrebbe potuto diventare un'opera); essa designa la forma vuota da cui proviene quest'opera, ossia il luogo da cui essa non cessa di essere assente, dove non la si troverà mai perch, non vi si è mai trovata. Qui in questa regione pallida, sotto questo nascondiglio essenziale, si svela l'incompatibilità gemellare dell'opera e della follia; è il punto cieco della propria possibilità e della loro mutua esclusione.
Ma dopo Raymond Roussel, dopo Artaud, è anche il luogo verso il quale il linguaggio della letteratura si accosta. Ma non vi si accosta come a qualcosa che avrebbe il compito di enunciare. E' tempo di accorgersi che il linguaggio della letteratura non si definisce per ciò che dice, n, tantomeno per le strutture che lo rendono significante. Ma che egli ha un essere e che è su questo essere che occorre interrogarlo. Questo essere, qual è attualmenteì Senza dubbio qualcosa che ha a che vedere con l'autoimplicazione, nel doppio e nel vuoto che si scava in lui. In questo senso l'essere della letteratura, così come si produce dopo Mallarm, e sino ai nostri giorni, conquista la regione dove, da Freud in poi, avviene l'esperienza della follia.
Agli occhi di non so quale cultura a venire - che forse è già molto vicina - noi saremo coloro che si sono maggiormente avvicinati a quelle due frasi mai realmente pronunciate, quelle due frasi, tanto contraddittorie e impossibili come il famoso io mento, e che designano entrambe lo stesso autoriferimento vuoto io scrivo e io deliro. Noi rappresenteremo questo, accanto a mille altre culture

che hanno avvicinato l'io sono folle all'io sono uno stupido o all'io sono un dio o all'io sono un segno o ancora all'io sono una verità, come accadde per tutto il diciannovesimo secolo, sino a Freud. E se questa cultura ha il gusto della storia, essa si ricorderà in effetti che Nietzsche, diventando folle, ha proclamato (si era nel 1887) che egli era la verità (giacch, sono così saggio, perch, ne so così di più, perch, scrivo dei così bei libri, perch, sono segnato dal destino); e si ricorderà che meno di cinquant'anni dopo Roussel, poco prima del suicidio, scrisse, nel Comment j'ai ,crit certains de mes livres, il racconto, sistematicamente intrecciato, della sua follia e dei procedimenti del suo scrivere. E senza dubbio ci si stupirà che noi abbiamo potuto riconoscere una così strana parentela tra ciò che per lungo tempo fu temuto come grido, e ciò che, per lungo tempo, fu atteso come canto.

Ma può darsi appunto che questo cambiamento non appaia tale da meritare alcuno stupore. Siamo noi oggi che ci stupiamo di veder comunicare due linguaggi (quello della follia e quello della letteratura) la cui incompatibilità è stata costruita dalla nostra storia. Dal diciassettesimo secolo follia e malattia mentale hanno occupato lo stesso spazio nel campo dei linguaggi esclusi (all'incirca, quello dell'insensato). Entrando in un altro settore del linguaggio escluso (in quello delimitato, consacrato, temuto, verticalmente innalzato su se stesso, riferentesi a s, in una Piega inutile e trasgressiva, che chiamiamo letteratura), la follia svela la sua parentela, antica o recente secondo la scala che scegliamo, con la malattia mentale.
Quest'ultima, senza dubbio alcuno, sta per entrare in uno spazio tecnico sempre meglio controllato: negli ospedali la farmacologia ha già trasformato le camerate degli agitati in grandi acquari tiepidi. Ma, al di sotto di queste trasformazioni e per ragioni a esse estranee (almeno ai nostri sguardi attuali), è imminente un "epilogo": follia e malattia mentale disfano la loro appartenenza alla stessa unità antropologica. Questa unità sparisce essa stessa, con l'uomo, postulato passeggero. La follia, alone lirico della malattia, non cessa di spegnersi. E lontano dal patologico, dalla parte del linguaggio, proprio dove esso si ripiega senza ancora dire nulla, sta per nascere una esperienza nella quale si decide del nostro pensiero; la sua imminenza, già visibile ma assolutamente vuota, non può ancora essere nominata.

3.
IL MIO CORPO, QUESTO FOGLIO, QUESTO FUOCO.

Nella "Storia della follia" ho affermato [confer qui pagine 51-53] che il sogno e la follia non possedevano, nello sviluppo del dubbio cartesiano, n, lo stesso statuto n, lo stesso ruolo: il sogno permette di dubitare di questo luogo in cui io sono, di questo foglio che vedo, di questa mano che tendo; giacch, io, che penso, non posso essere folle. Esclusione, quindi, della follia, di cui invece la tradizione scettica faceva una delle ragioni del dubbio.
Per riassumere l'obiezione di Derrida a questa tesi, la cosa migliore è certamente la citazione del passo in cui, nel modo più vigoroso, egli offre la propria lettura di Cartesio.

Descartes ha appena finito di dire che tutte le conoscenze d'origine sensibile possono ingannarlo. Finge di rivolgersi l'obiezione stupefatta del non-filosofe immaginario, spaventato da una simile audacia, che gli dice: no, non tutte le conoscenze sensibili, altrimenti voi sareste folle e sarebbe irragionevole regolarsi sui folli, proporci un discorso da folle. Descartes "si fa eco" di questa obiezione: poich, sono qui, che scrivo, che mi faccio ascoltare da voi, io non sono folle e voi

neppure, e dunque siamo tra gente sensata. L'esempio della follia non è perciò rivelatore della fragilità dell'idea sensibile. D'accordo. Descartes non rifiuta questo punto di vista naturale o, meglio, finge di adagiarsi in questo conforto naturale per poter meglio e più radicalmente e più definitivamente uscirne fuori e turbare il suo interlocutore. Sia pure, dice, voi pensate che io sarei folle a dubitare che sto seduto vicino al fuoco eccetera, pensate che io sarei stravagante a regolarmi sull'esempio dei folli. Vi propongo dunque una ipotesi che vi sembrerà molto più naturale, che non vi disorienterà, perch, si tratta di una esperienza più corrente, e anche più universale di quella della follia: cioŠ quella del sonno e del sogno. Descartes sviluppa allora quella ipotesi che farà cadere "tutti" i fondamenti "sensibili" della conoscenza e che metterà a nudo solo i fondamenti "intellettuali" della certezza. Questa ipotesi, soprattutto, non eviterà la possibilità di stravaganze - epistemologiche - ben più gravi di quelle della follia.
Questo riferimento al sogno non è dunque un passo indietro nei confronti della possibilità di una follia che Descartes avrebbe tenuto a bada o perfino escluso. Al contrario, esso costituisce, nell'ordine metodico che proponiamo, l'esasperazione iperbolica dell'ipotesi della follia. Quest'ultima interessava, in modo contingente e parziale, solo alcune regioni della percezione sensibile. Qui non si tratta d'altra parte, per Descartes, di determinare il concetto della follia ma di utilizzare la nozione corrente di stravaganza a scopi giuridici e metodologici, per porre questioni di diritto che riguardano soltanto la "verità" delle idee (1). Quello che è necessario prendere qui in considerazione è il fatto che da questo punto di vista chi dorme, o chi sogna, è più folle del folle. O almeno chi sogna, riguardo al problema della conoscenza che interessa qui Descartes, è più lontano del folle dalla percezione vera. E' nel caso del sonno, non in quello della stravaganza, che la "totalità assoluta" delle idee d'origine sensibile diventa sospetta, è privata di 'valore oggettivo' secondo l'espressione di M. Gu,roult. L'ipotesi della stravaganza non era quindi un buon esempio, un esempio rivelatore; non era un efficace strumento di dubbio. E questo almeno per due ragioni.
a) Non copre nella sua "totalità" il campo della percezione sensibile. Il folle non si inganna sempre n, in tutto; non si inganna abbastanza, non è mai abbastanza folle.
b) E' un esempio inefficace e infelice nell'ordine pedagogico, perch, incontra la resistenza del non-filosofo che non ha il coraggio di seguire il filosofo quando quest'ultimo ammette di poter anche essere folle nel momento in cui parla (Jacques Derrida, "Cogito e storia della follia", in "La scrittura e la differenza", traduzione italiana di G. Pozzi, Torino, Einaudi, 1971, pagine 63-64). L'argomentazione di Derrida è degna di attenzione. Per la sua profondità e, forse più ancora, per la sua franchezza. La posta in gioco del dibattito è indicata con chiarezza: potrebbe esservi qualcosa di anteriore o di esterno al discorso filosoficoì Può avere la sua condizione in una esclusione, in un rifiuto, in un rischio eluso, e, perch, no, in un timoreì Sospetto che Derrida respinge con passione. "Pudenda origo", diceva Nietzsche, a proposito dei religiosi e della loro religione.
Confrontiamo le analisi di Derrida e i testi di Descartes.

1) I PRIVILEGI DEL SOGNO SULLA FOLLIA.

DERRIDA: Il sogno è un'esperienza più corrente, e anche più universale di quella della follia. Il folle non si inganna sempre n, in tutto. La follia interessa, in modo contingente e parziale, solo alcune regioni della percezione sensibile.

Ora, Descartes non afferma affatto che il sogno è più corrente, e anche più universale di quanto non sia la follia. E nemmeno dice che i folli non sono folli se non di quando in quando e su punti

particolari. Semmai ascoltiamolo evocare le persone che assicurano costantemente di essere dei re. Questi uomini che si credono dei re, o che pensano di essere fatti di vetro, avrebbero una follia più intermittente del sognoì
Resta però un fatto: Descartes, nel processo del dubbio, privilegia il sogno sulla follia. Lasciamo per il momento indeciso il problema di sapere se la follia è esclusa, o soltanto negletta, o ricuperata in un'esperienza più larga e più radicale.
Non appena citato, per abbandonarlo, l'esempio della follia, Descartes evoca il caso dei sogni: In ogni caso, devo qui considerare che io sono un uomo e per conseguenza che ho l'abitudine di dormire e di rappresentarmi nei miei sogni le stesse cose o talvolta meno verosimili che questi insensati si rappresentano da svegli.
Dunque, doppio vantaggio del sogno. Da una parte, è capace di dar luogo a stravaganze che eguagliano o qualche volta superano la follia. Dall'altra, ha la caratteristica di prodursi in maniera abituale. Il primo vantaggio è di ordine logico e dimostrativo: tutto ciò di cui la follia (esempio che ho appena lasciato da parte) potrebbe farmi dubitare, anche il sogno potrà rendermelo incerto; quanto a potenza dell'incertezza il sogno non è da meno della follia; e niente della forza dimostrativa di quest'ultima è perduto dal sogno quando dovrà convincermi di tutto ciò che io devo revocare in dubbio. L'altro vantaggio è di ordine del tutto differente: è frequente, si produce spesso; ne ho dei ricordi vicinissimi, non è difficile disporre dei ricordi assai vivi che esso lascia. Insomma, è un vantaggio pratico nei casi in cui si tratti non tanto di dimostrare quanto di fare un esercizio, e di richiamare un ricordo, un pensiero, uno stato, nel movimento stesso della meditazione.
La stravaganza del sogno garantisce il suo carattere "dimostrativo" come "esempio"; la sua frequenza assicura il suo carattere "accessibile" come "esercizio". Ed è proprio questo suo carattere accessibile che interessa qui Descartes, certo più che il suo carattere dimostrativo, segnalato una volta per tutte, e come per assicurarsi che l'ipotesi della follia possa essere abbandonata senza preoccupazioni. Torna invece più volte il tema per cui il sogno si produce molto spesso. Leggiamo: Io sono uomo e, di conseguenza, ho l'abitudine di dormire; quante volte mi è capitato di sognare la notte; ciò che succede durante il sonno; pensandoci attentamente, mi ricordo di essermi spesso ingannato dormendo.
Ora temo proprio che Derrida abbia confuso questi due aspetti del sogno. E' come se egli li avesse ricoperti con una parola che li unisce a forza: universale. Universale, il sogno capiterebbe insieme a tutti e a proposito di tutto. Il sogno: dubitabilità di tutto per tutti. Ma è un forzare le parole; è un andare ben oltre ciò che dice il testo cartesiano; o piuttosto, è parlare molto al di qua delle sue singolarità; significa cancellare il carattere ben distinto della stravaganza del sogno e della sua frequenza; sopprimere il ruolo specifico di questi due caratteri nel discorso cartesiano (dimostrazione ed esercizio); omettere la maggiore importanza assegnata all'abitudine piuttosto che alla stravaganza. Ma perch, è così importante che il sogno sia familiare e accessibileì

2) LA MIA ESPERIENZA DEL SOGNO.

DERRIDA: Il riferimento al sogno costituisce, nell'ordine metodico che proponiamo, l'esasperazione iperbolica dell'ipotesi della follia.

Prima di rileggere il paragrafo (2) sul sogno, soffermiamoci ancora sulla frase appena detta: Ma insomma, sono dei pazzi, e io sarei non meno stravagante se mi regolassi sui loro esempi.
Quindi il discorso fila così: risoluzione da parte del soggetto meditante di prendere in

considerazione il fatto che egli è un uomo, che gli capita di dormire e di sognare; apparizione di un ricordo o piuttosto di una moltitudine di ricordi, di sogni che coincidono esattamente, punto per punto, con la percezione d'oggi (essere seduto in questo luogo, vestito di tutto punto, accanto al fuoco); sentimento tuttavia che esiste tra questa percezione e questo ricordo una differenza, differenza che non è soltanto constatata, ma realizzata dal soggetto nel movimento stesso della sua meditazione (guardo questo foglio; scuoto la testa, stendo la mano perch, emerga in modo vivo la differenza tra la veglia e il sonno); ma ecco nuovi ricordi, a un secondo livello (la vivacità di questa impressione ha spesso fatto parte dei miei sogni); con questi ricordi, il vivo sentimento che io sono sveglio si cancella; è sostituito dalla chiara visione che non vi è un indice certo che possa separare il sonno e la veglia; constatazione che provoca nel soggetto meditante uno stupore tale che l'indifferenza tra la veglia e il sonno determina la quasi certezza che si stia dormendo.
Insomma: la decisione di pensare al sogno non ha soltanto la conseguenza di fare, del sonno e della veglia, un tema di riflessione. Questo tema, nel movimento che lo propone e che lo fa variare, "prende effetto" nel soggetto meditante sotto forma di ricordi, impressioni vive, gesti volontari, differenze provate, altri ricordi, visione chiara, stupore e di una indifferenziazione che è vicinissima alla sensazione di star dormendo. Pensare al sogno non significa affatto pensare a qualcosa di esterno, di cui io conoscerei gli effetti e le cause; n, evocare soltanto tutta una strana fantasmagoria, o i movimenti del cervello che lo possono provocare; il pensiero del sogno è tale, quando lo si esamina, da far confondere, per il soggetto meditante e nel cuore stesso della sua meditazione, i limiti percepiti del sonno e della veglia. Il sogno "confonde il soggetto" che pensa ad esso. Applicare il proprio spirito al sogno non è compito indifferente: può ben essere, innanzitutto, un tema che ci si propone; ma presto ci si accorge che è un rischio cui ci si espone. Rischio per il soggetto di essere modificato; rischio di non essere del tutto sicuri di esser svegli; rischio di "stupor", come dice il testo latino.
Ed è qui che l'esempio del sogno mostra un altro dei suoi privilegi: per quanto modifichi a questo punto il soggetto meditante, non gli impedisce, nel centro stesso di questo stupore, di continuare a meditare, a meditare validamente, a vedere con chiarezza un certo numero di cose o principi, nonostante l'indistinzione, per profonda che sia, tra la veglia e il sonno. Anche quando non sono più sicuro di essere sveglio, io resto sicuro di ciò che la meditazione mi fa vedere: è proprio questo ciò che indica il passaggio seguente e che appunto inizia con una sorta di risoluzione iperbolica, supponiamo dunque che noi dormiamo, o, come dice il testo latino più incisivamente, "Age somniemus". Il pensiero del sogno mi aveva condotto all'incertezza; questa, attraverso lo stupore che provoca, alla quasi-certezza del sogno; di questa quasi-certezza, le mie risoluzioni ne fanno ora un inganno sistematico. Addormentamento artificioso del soggetto meditante: "Age somniemus", e da questo punto, la meditazione, di nuovo, può cominciare a svilupparsi.
Si possono ora vedere tutte le possibilità offerte dal carattere non certo universale, ma modestamente abitudinario del sogno.
1. E' una esperienza possibile, immediatamente accessibile, il cui modello è proposto da mille ricordi.
2. Questa esperienza possibile non è soltanto un tema per la meditazione: essa si produce realmente e attualmente nella meditazione, secondo la seguente serie: pensare al sogno, ricordarsi del sogno, cercare di distinguere il sogno dalla veglia, non sapere più se si sogna o no, fare volontariamente come se si sognasse.
3. Mediante questo esercizio meditativo, il pensiero del sogno prende effetto nel soggetto stesso: lo modifica colpendolo con lo "stupor".
4. Ma modificandolo, facendo di lui un soggetto incerto di essere sveglio, esso non lo squalifica

come soggetto meditante: pur trasformato in soggetto supposto dormiente, il soggetto meditante può continuare in modo sicuro il cammino del proprio dubbio.
Ma occorre fare un passo indietro, e paragonare questa esperienza del sogno all'esempio della follia che lo precede immediatamente.

3) IL BUONO E IL CATTIVO ESEMPIO.

DERRIDA: Quello che è necessario prendere qui in considerazione è il fatto che da questo punto di vista chi dorme, o chi sogna, è più folle del folle

Per Derrida, la follia non è esclusa da Descartes; è soltanto trascurata. Trascurata a vantaggio di un esempio migliore e più radicale. L'esempio del sogno prolunga, completa, generalizza ciò che l'esempio della follia indicava in modo così inadeguato. Passare dalla follia al sogno, significa passare da un cattivo a un buono strumento di dubbio.
Ora ritengo che la contrapposizione tra sogno e follia sia di ben diverso tipo. Occorre confrontare passo per passo i due paragrafi di Descartes, e seguire nei particolari il sistema della loro contrapposizione.
1. La "natura" dell'esercizio meditativo. Essa appare chiaramente nel "vocabolario" impiegato.
Paragrafo della follia: vocabolario del confronto. Se voglio negare che queste mani e questo corpo siano i miei è necessario che io mi confronti a certi insensati ("comparare"); ma sarei molto stravagante se mi regolassi sui loro esempi ("si quod ab iis exemplum ad me transferrem": se applicassi a me stesso qualche esempio proveniente da loro). Il folle: termine esterno col quale io mi confronto.
Paragrafo del sogno: vocabolario della memoria. Io ho l'abitudine di rappresentarmi nei miei sogni; quante volte mi è capitato; pensandoci attentamente, io mi ricordo. Il sognatore: ciò che io mi ricordo di esser stato io stesso; dal fondo della mia memoria emerge il sognatore che io stesso sono stato, e che sarò.
2. I "temi" dell'esercizio meditativo. Questi appaiono negli esempi che il soggetto meditante propone a se stesso.
Per la follia: considerarsi un re quando si è poveri; credersi vestiti quando si è nudi, immaginare di avere un corpo di vetro o di essere una brocca. La follia è l'assolutamente diverso, essa deforma e trasporta; suscita un'altra scena.
Per il sogno: essere seduto (come lo sono ora); sentire il calore del fuoco (come lo sento oggi); tendere la mano (come mi decido, in questo momento, a fare). Il sogno non trasporta la scena; esso duplica i dimostrativi che indicano nella direzione della scena in cui mi trovo (questa manoì forse un'altra mano, in immagine. Questo fuocoì forse un altro fuoco, sogno). L'immaginazione onirica si appunta esattamente sulla percezione attuale.
3. La "prova centrale" dell'esercizio. Consiste nella ricerca della differenza; questi temi proposti, posso reinserirli nella mia meditazioneì Posso domandarmi sul serio se ho un corpo di vetro, o se non sono tutto nudo nel mio lettoì Se sì, eccomi obbligato a dubitare persino del mio corpo. Esso è riscattato, se la mia meditazione resta ben distinta dalla follia e dal sogno.
Dal sognoì Tento la prova: ho il ricordo di aver sognato di scuotere la testa. Torno dunque a scuoterla, ora. Vi è una differenzaì Sì: una certa chiarezza, una certa distinzione. Ma, secondo tempo della prova, tale chiarezza, tale distinzione possono trovarsi nel sognoì Sì, ne ho il netto ricordo. Quindi ciò che credevo essere il criterio della differenza (chiarezza e distinzione)

appartiene indifferentemente al sogno e alla veglia; non può dunque creare la differenza.
Dalla folliaì La prova è subito data. O piuttosto, a ben vedere, si scorge chiaramente che essa non ha luogo, come ha luogo per il sogno. Il problema non è in effetti che io mi sforzi di considerarmi un folle che si considera un re; e nemmeno che mi chieda se non sono un re (ovvero un capitano turingiano) che crede di essere un filosofo rinchiuso a meditare. La differenza con la follia non è stata provata: è constatata. Non appena i temi della stravaganza sono evocati, la distinzione scoppia, come un grido: "sed amentes sunt isti".
4. L'"effetto" dell'esercizio. Si rivela nelle frasi, o piuttosto nelle frasi-decisioni, che terminano ciascuno dei due passaggi.
Paragrafo della follia: Ma costoro sono dei folli (terza persona plurale, essi, "isti"); non sarei meno stravagante se mi regolassi sul loro esempio: sarebbe (si noti il condizionale) una follia il tentare soltanto la prova, il voler imitare tutte quelle pazzie, e il fare il folle con i folli, come i folli. Non l'imitazione dei folli mi persuaderà che io sono folle (come tra poco il pensiero del sogno mi convincerà che forse dormo); è il solo progetto di imitarli che è stravagante. La stravaganza investe l'idea stessa di passare alla prova, questo è il motivo per cui essa viene a mancare, sostituita dalla sola constatazione di differenza.
Paragrafo del sogno: alla frase essi sono dei folli corrisponde esattamente: Io sono del tutto stupefatto ("obstupescere": al grido della differenza, corrisponde lo stupore dell'indistinzione); e alla frase non sarei meno stravagante se ... corrisponde: il mio stupore ("stupor") è tale da essere quasi in grado di persuadermi di star dormendo. La prova effettivamente tentata ha preso così bene che ecco che sono (si noti il presente dell'indicativo) nell'incertezza della mia propria veglia. Ed è in questa incertezza che io mi decido a proseguire la meditazione.
Sarebbe folle voler fare il folle (e vi rinuncio); ma è già aver l'impressione di dormire lo star pensando al sogno (e questo è ciò su cui mi appresto a meditare).
Si rivela straordinariamente difficile restar sordi all'eco che i due paragrafi si creano. Difficile non essere colpiti dal sistema di opposizione complessa che li sottende. Difficile non riconoscervi due esercizi a un tempo paralleli e differenti: l'esercizio del "demens" e
quello del "dormiens". Difficile non intendere le parole e le frasi che si affrontano da una parte e dall'altra di quel tuttavia la cui importanza Derrida ha così profondamente sottolineato, ma del quale ha avuto il torto, ritengo, di non analizzare la funzione nel gioco del discorso. Difficile, in verità, dire unicamente che la follia è fra le ragioni del dubbio un esempio, insufficiente e pedagogicamente rozzo, perch, il sognatore è pur sempre assai più folle del folle.
E' dimostrato da tutta l'analisi del discorso: la constatazione di non-follia (e il rigetto della prova) non è in continuità con la prova del sonno (e la constatazione secondo cui forse si sta dormendo).
Ma perch, questo rifiuto della prova del "demens"ì Dal fatto che non ha luogo, si può ricavarne che è esclusaì Dopo tutto, della follia, Descartes parla così poco, e così sbrigativamente....

4) LA QUALIFICAZIONE DEL SOGGETTO.

DERRIDA: Quel che è più significativo, è che Descartes, in fondo, non parla mai della follia in se stessa in questo testo ... In questo testo non si tratta della follia, che non viene presa in considerazione, neppure per essere esclusa.

A più riprese Derrida fa saggiamente notare che, per comprendere esattamente il testo di Descartes, occorre riferirsi alla versione prima e latina. Egli rammenta - e ha perfettamente ragione - le parole

usate da Descartes nella frase famosa: Ma costoro sono dei folli ("sed amentes sunt isti"), e non sarei meno stravagante ("demens") se mi regolassi sui loro esempi. Sfortunatamente, egli non va al di là, nell'analisi, di questo semplice richiamo verbale.
Ritorniamo al passo stesso: In qual modo potrei io negare che queste mani e questo corpo sono miei, se non mi confronto con certi insensatiì... (il termine qui adoperato è "insani"). Ora, questi "insani" che pensano di essere re o brocche, che cosa sonoì Sono degli "amentes"; e io non sarei meno "demens" se applicassi a me stesso i loro esempi. Perch, questi tre termini, o meglio perch, aver impiegato innanzitutto il termine "insanus" e poi la coppia "amens-demens"ì Quando si tratta di caratterizzarli mediante le inverosimiglianze della loro immaginazione, i folli sono chiamati "insani": parola che appartiene altrettanto bene al vocabolario corrente che alla terminologia medica. Essere "insanus", vuol dire considerarsi quel che non si è, significa credere a delle chimere, avere il cervello ripieno di fumo.
Ma quando Descartes vuole non già caratterizzare la follia, bensì affermare che io non devo prendere esempio dai folli, usa allora i termini "demens" e "amens": termini innanzitutto giuridici, prima che medici, e che indicano tutta una categoria di persone incapaci di certi atti religiosi, civili, giudiziari; i "dementes" non dispongono della totalità dei loro diritti quando devono parlare, promettere, impegnarsi, firmare, intentare un'azione, eccetera. "Insanus" è un termine caratterizzante; "amens" e "demens" termini dequalificanti. Per il primo, è un affare di segni; per gli altri, di capacità.
Le due frasi: per dubitare del mio corpo, occorre che io mi confronti con certi insensati, e ma costoro sono dei folli, non dimostrano una tautologia impaziente e irritata. Il punto non è affatto dire: bisogna essere o fare come i folli, ma: essi sono dei folli e io non lo sono. Riassumere il testo come fa Derrida vuol dire appiattirlo in modo singolare: giacch, io sono qui ... io non sono folle, n, lo siete voi, e noi siamo tra persone sensate. Ben diverso è lo sviluppo del testo: dubitare del proprio corpo è essere come gli spiriti sregolati, gli ammalati, gli "insani". Posso regolarmi sul loro esempio e per la mia parte fingere almeno la follia, e rendermi a me stesso incerto sulla mia follia o menoì Non lo posso n, lo devo. Questi "insani" sono infatti degli "amentes"; e io sarei non meno di loro "demens" e giuridicamente dequalificato se mi regolassi...
Derrida ha oscuramente avvertito questa connotazione giuridica del termine. Vi ritorna più volte, insistente ed esitante. Descartes, egli sostiene, utilizza la follia come un indice per una questione di diritto, e di valore epistemologico. O anche: qui non si tratta d'altra parte, per Descartes, di determinare il concetto della follia ma di utilizzare la nozione corrente di stravaganza a scopi giuridici e metodologici, per porre questioni di diritto che riguardano soltanto la verità delle idee. D'accordo, Derrida ha ragione nel sottolineare che in questo punto si ha a che fare con una questione di diritto. Certo, ha anche ragione nel dire che il testo di Descartes non ha voluto determinare il concetto della follia (e chi l'ha mai pretesoì). Ma ha il torto di non aver visto che il testo di Descartes gioca sullo scarto tra due tipi di determinazione della follia (gli uni medici e gli altri giuridici). Ha soprattutto il torto di dire affrettatamente che la questione di diritto qui posta riguarda la verità delle idee; quando invece, come chiaramente dicono le parole, essa concerne la qualificazione del soggetto.
Il problema può allora essere posto nel modo seguente. Posso io dubitare del mio proprio corpo, posso dubitare della mia attivitàì
L'esempio dei folli, degli "insani" mi spinge a questo. Però confrontarmi a essi, fare come loro, implica che, io pure, divenga, come loro, demente, incapace e dequalificato nella mia iniziativa di meditazione: non sarei meno "demens" se mi regolassi sui loro esempi. Ma se, in cambio, prendo l'esempio del sogno, se fingo di sognare, allora, per quanto "dormiens" io sia, potrò continuare a

meditare, a ragionare, a vedere chiaramente. "Demens", sarei impossibilitato a continuare: a questa sola ipotesi sono obbligato a fermarmi, a mirare ad altro, a cercare se un altro esempio mi permette di dubitare del mio corpo. "Dormiens", posso proseguire la mia meditazione; resto qualificato per pensare; e prendo comunque la risoluzione: "Age somniemus", che introduce a un nuovo momento della meditazione.
Occorrerebbe veramente una lettura ben remota per affermare che non si tratta della follia in questo testo.
Sia pure, direte voi. Ammettiamo, nonostante Derrida, che si debba portare così tanta attenzione al testo, e a tutte le sue sottili differenze. Avete con ciò dimostrato che la follia è tranquillamente esclusa dal processo del dubbio. Forse che Descartes non si riferisce ad essa pure a proposito dell'immaginazioneì Non è essa che sarà in questione a proposito della stravaganza dei pittori, e di tutte le fantastiche chimere che essi inventanoì

5) LA STRAVAGANZA DEI PITTORI.

DERRIDA: Quel che Descartes sembrava escludere più sopra come stravaganza, è qui ammesso come possibilità ... Ora in queste rappresentazioni, immagini, idee nel senso cartesiano, tutto può essere falso e fittizio, come le rappresentazioni di quei pittori la cui immaginazione, dice espressamente Descartes, è abbastanza 'stravagante' da inventare qualcosa di così nuovo che nulla di simile abbiamo mai visto.

Senza dubbio la follia sarà più volte in questione nel resto dell'opera cartesiana. E il suo ruolo dequalificante per il soggetto meditante non impedirà affatto che la meditazione possa volgersi ad essa, giacch, non è affatto per il contenuto di queste stravaganze che la follia è messa fuori gioco; lo è per il soggetto che vorrebbe nello stesso momento fare il folle e meditare, quando si tratta di sapere se il soggetto può riprenderla in considerazione, imitarla, fingerla, e rischiare di non saper più bene se egli ragiona o no. Credo di averlo già detto: la follia è esclusa dal soggetto che dubita per potersi qualificare come oggetto di riflessione e di conoscenza. Non è veramente caratteristico che la follia di cui parla Descartes nel paragrafo studiato più sopra sia definita, in termini medici, come il risultato di un cervello scombinato o offuscato dai neri vapori della bileì
Ma Derrida potrebbe insistere e far valere che la follia si trova ancora nel movimento del dubbio, mischiata all'immaginazione dei pittori. Essa è chiaramente presente come è indicato da questo termine stravagante impiegato per descrivere l'immaginazione dei pittori: se forse la loro immaginazione è abbastanza stravagante da inventare qualcosa di così nuovo che nulla di simile abbiamo mai visto ... certamente in ogni caso i colori con cui essi lo creano devono essere veri. Derrida ha perfettamente sentito quel che di singolare aveva l'espressione: la loro immaginazione è abbastanza stravagante. Lo ha sentito così bene da sottolinearlo nella sua citazione come punto di appoggio sicuro della sua dimostrazione. E io sottoscrivo interamente la necessità di isolare accuratamente, di separare queste poche parole.
Ma per una diversa ragione: molto semplicemente, in quanto "non si trovano" nel testo di Descartes. E' un'aggiunta del traduttore. Il testo latino dice soltanto: "si forte aliquid excogitent adeo novum ut nihil"..., se forse essi inventano qualcosa di così nuovo. E' curioso che Derrida, per far valere la propria tesi, abbia spontaneamente scelto, preso e sottolineato proprio ciò che si trova "unicamente" nella traduzione francese delle "M,ditations"; curioso anche che egli abbia insistito e affermato che la parola stravagante sia stata espressamente utilizzata da Descartes.

Non sembra dunque che l'esempio del sogno sia per Descartes solamente una generalizzazione o una radicalizzazione del caso della follia. Non è a titolo di esempio debole, meno buono, insufficiente, poco rivelatore, inefficace che la follia si distingue dal sogno; e non è affatto per il suo minor valore che essa sarebbe quasi lasciata da parte dopo essere stata evocata. L'esempio della follia è speculare a quello del sogno; essi sono confrontati l'uno all'altra e contrapposti secondo tutto un sistema di differenze chiaramente articolate nel discorso cartesiano.
Ora l'analisi di Derrida trascura, temo, molto di queste differenze. Differenze letterali di parole ("comparare / reminescere"; "exemplum transferre" / persuadere; condizionale / indicativo). Differenze tematiche delle immagini (essere vicino al fuoco, tendere la mano e aprire gli occhi / considerarsi un re, essere ricoperto d'oro, avere un corpo di vetro); differenze testuali nella disposizione e nell'opposizione dei paragrafi (il primo giuoca sulla distinzione tra "insanus" e "demens", e sopra l'"implicazione giuridica" di "demens" da parte di "insanus"; il secondo giuoca sulla distinzione ricordarsi che si è dormito / persuadersi che si sta dormendo, e sul "passaggio reale" dall'uno all'altro in una mente che si applica a un ricordo di questo tipo). Ma differenze soprattutto a livello di ciò che si verifica nella meditazione, a livello degli "avvenimenti" che vi accadono: "atti" effettuati dal soggetto meditante (paragone / reminiscenza); "effetti" prodotti nel soggetto meditante (percezione improvvisa e immediata di una differenza / sbalordimento, stupore, esperienza di una indistinzione); "qualificazione" del soggetto (invalidato se era "demens"; validato anche se è "dormiens").
E' chiarissimo: quest'ultimo insieme di differenze guida tutti gli altri; si riferisce meno all'organizzazione significante del testo che alla serie degli avvenimenti (atti, effetti, qualificazioni) che la pratica discorsiva della meditazione porta con s,: si tratta delle modificazioni del soggetto in conseguenza dell'esercizio stesso del discorso. E ho l'impressione che se un lettore, tanto notevolmente attento quanto Derrida, non abbia saputo cogliere così tante differenze letterarie, tematiche o testuali, il motivo sta nell'aver misconosciuto quelle che ne formano il principio, e cioŠ le differenze discorsive.

Si deve tenere a mente il titolo stesso di meditazioni. Ogni discorso, qualunque esso sia, è costituito da un insieme di enunciati che sono prodotti ciascuno nel loro luogo e nel loro tempo, come altrettanti avvenimenti discorsivi. Se si tratta di una pura dimostrazione, questi enunciati possono essere letti come una serie di avvenimenti legati reciprocamente secondo un certo numero di regole formali; quanto al soggetto del discorso, esso non è per nulla implicato nella dimostrazione: resta, in rapporto a questa, fisso, invariante e per così dire neutralizzato. Invece una meditazione a produce, come altrettanti avvenimenti discorsivi, nuovi enunciati che comportano una serie di modificazioni del soggetto enunciante: attraverso ciò che si dice nella meditazione, il soggetto passa dall'oscurità alla luce, dall'impurità alla purezza, dalla stretta delle passioni al distacco, dall'incertezza e dai movimenti disordinati alla serenità della saggezza, eccetera. Nella meditazione il soggetto è senza posa alterato dal proprio movimento; il suo discorso suscita effetti al cui interno egli è preso; lo espone a rischi, lo fa passare attraverso prove o tentazioni, produce in lui stati d'animo e gli conferisce uno statuto o una qualificazione di cui non era affatto al momento iniziale il detentore. In breve, la meditazione implica un soggetto mobile e modificabile dall'effetto stesso degli avvenimenti discorsivi che si producono. A partire da questo si può vedere ciò che sarebbe una meditazione dimostrativa: un insieme di avvenimenti discorsivi che costituiscono nello stesso momento gruppi di enunciati legati in modo reciproco da regole formali di deduzione, e serie di modificazioni del soggetto enunciante, modificazioni che si incatenano continuamente le une nelle altre; più precisamente, in una meditazione dimostrativa, alcuni enunciati, formalmente legati,

modificano il soggetto man mano che si sviluppano, lo liberano dalle sue convinzioni, o viceversa lo inducono a dubbi sistematici, provocano illuminazioni o risoluzioni, lo affrancano dai suoi legami o dalle sue certezze immediate, inducono stati nuovi; ma inversamente le decisioni, le fluttuazioni, gli spostamenti, le qualificazioni primarie o acquisite del soggetto rendono possibili insiemi di enunciati nuovi, che a loro volta si deducono regolarmente gli uni dagli altri.
Questa duplice lettura è quella richiesta dalle "Meditazioni": un insieme di proposizioni che formano "sistema", che ogni lettore deve percorrere se vuole provarne la verità; e un insieme di modificazioni che formano "esercizio", che ogni lettore deve effettuare, dalle quali ogni lettore deve essere toccato, se a sua volta vuole essere il soggetto che enuncia, per proprio conto, questa verità. E se pur vi sono certi passi delle "Meditazioni" che possono essere decifrati, in maniera esaustiva, come concatenazione sistematica di proposizioni - momenti di pura deduzione -, esistono, in cambio, delle specie di chiasmi, in cui le due forme del discorso si incrociano, e in cui l'esercizio che modifica il soggetto ordina il seguito delle proposizioni, o comanda la congiunzione di gruppi dimostrativi distinti. Sembra proprio che il passo sulla follia e sul sogno sia di quest'ordine.
Riprendiamolo ora nel suo insieme e come un intreccio della trama dimostrativa e di quella ascetica.
1. Il passo immediatamente precedente si presenta come un sillogismo pratico.

Devo diffidare di ciò che mi ha ingannato una volta;
Ora i sensi, da cui io ho tutto ciò che ho ricevuto di più vero e di più sicuro, mi hanno ingannato, e più di una volta;
Non devo dunque più fidarmi di essi.

E' evidente: si tratta qui di un frammento deduttivo la cui portata è assolutamente generale: "tutto" ciò che abbiamo ricevuto come la cosa più "vera" cade sotto il colpo del dubbio, assieme ai sensi che l'hanno apportata. "A fortiori", nulla può permanere che non divenga almeno altrettanto dubbioso. C'è bisogno di generalizzare ancoraì L'ipotesi di Derrida, secondo cui l'esempio (inefficace) della follia e quello (efficace) del sogno sono chiamati a operare questa generalizzazione, per condurre più lontano il sillogismo del dubbio, non può dunque essere ritenuta valida. Per quale motivo, di conseguenza, sono chiamati in causaì
2. Sono chiamati in causa non tanto per una obiezione o restrizione quanto per una resistenza: vi sono cose sensibili delle quali non si può "ragionevolmente" dubitare. E' la parola "plane" che il traduttore rende con ragionevolmente. Qual è dunque questa impossibilità allorquando è stato posto un sillogismo assolutamente cogenteì qual è dunque questo ostacolo che si oppone a che si dubiti interamente, assolutamente, completamente (ragionevolmente) allorquando è stato svolto un ragionamento razionalmente inattaccabileì E' l'impossibilità per il soggetto di effettuare realmente, nell'esercizio che modifica proprio lui stesso, un dubbio così generale; è l'impossibilità di costituirsi egli stesso come soggetto universalmente dubitante. Il problema che sopravanza, dopo un sillogismo dalla portata così generale, è la ripresa di un consiglio di prudenza nella forma di dubbio effettivo, è la trasformazione da soggetto che sa che deve dubitare di tutte le cose in soggetto che applica a tutte le cose la sua decisione di dubitare. E' chiaro allora perch, il traduttore ha reso "plane" con ragionevolmente: volendo mandare a effetto questo dubbio razionalmente necessario, io mi espongo a perdere questa giustificazione di ragionevole che ho messo in gioco sin dall'inizio delle meditazioni (e sotto tre forme almeno: avere lo spirito abbastanza maturo, essere libero da preoccupazioni e passioni, essere protetto da una discreta rendita). Per risolvermi a dubitare sul serio di tutto, devo dequalificarmi come ragionevoleì Se voglio mantenere la mia qualifica di ragionevole, devo rinunciare a realizzare questo dubbio, o almeno a farlo nella sua generalitàì

L'importanza delle parole poter completamente dubitare è funzione del fatto che esse segnano il punto di incrocio delle due forme distinte - quella del sistema e quella dell'esercizio -: a livello della discorsività ascetica, non si può ancora ragionevolmente dubitare. E' dunque questa che guiderà lo sviluppo seguente, e quel che si trova implicato non è l'estensione delle cose dubbiose, ma lo statuto del soggetto dubitante, l'elaborazione qualificativa che gli permette di esser al tempo stesso onnidubitante e ragionevole.
Ma qual è dunque l'ostacolo, il punto di resistenza dell'esercizio del dubbioì
3. Il mio corpo, e la percezione immediata che ne hoì Più esattamente un dominio che si definisce come quel che è vivo e vicino (all'opposto di tutte quelle cose lontane e deboli che senza problemi posso mettere in dubbio): io sono qui, vestito di una veste da camera, seduto presso il fuoco, insomma tutto il sistema di attualità che caratterizza questo momento della mia meditazione. E' fondamentale che Descartes non evochi qui la certezza che è possibile avere in generale del proprio corpo, quanto semmai tutto ciò che, in questo "istante" preciso della meditazione, resiste di "fatto" all'effettuazione del dubbio ad opera del soggetto che medita "attualmente". E' evidente: non sono certe cose che di per s, (la loro natura, universalità, intelligibilità) farebbero resistenza al dubbio; quanto piuttosto ciò che caratterizza l'attualità del soggetto meditante (il luogo della sua meditazione, il gesto che sta per fare, le sensazioni che lo colpiscono). Se dubitasse realmente di tutto questo sistema di attualità, sarebbe ancora ragionevoleì Non rinuncerebbe proprio a tutte quelle garanzie di una ragionevole meditazione che si è date scegliendo come è stato detto il momento della sua intrapresa (abbastanza avanti negli anni, ma non troppo: è giunto il momento da non lasciar passare), le condizioni (essere in un buono stato d'animo, senza preoccupazioni che possano distrarre), il luogo (un buon ritiro)ì Se debbo mettermi a dubitare del luogo in cui sono, dell'attenzione che porto a questo foglio, e di questo calore del fuoco che contraddistingue il mio presente istante, come potrei restar convinto del carattere ragionevole della mia intrapresaì Non è che, mettendo in dubbio questa attualità, io non finisca al tempo stesso col rendere impossibile ogni meditazione ragionevole, e, alla mia risoluzione, di scoprire finalmente la verità, togliere qualsiasi valoreì
E' per rispondere a questo interrogativo che, l'uno a fianco dell'altro, vengono suscitati due esempi, che ambedue costringono a porre in dubbio il sistema di attualità del soggetto.
4. Primo esempio: la follia. I folli, in effetti, si illudono del tutto su ciò che costituisce la loro attualità: si credono vestiti quando sono nudi, re quando sono poveri. Ma mi è possibile riprendere per me questo esempioì E' attraverso questo esempio che posso trasformare in risoluzione effettiva la proposizione per cui bisogna dubitare di tutto ciò che ci viene dai sogniì Impossibile: "isti sunt dementes", ossia sono giuridicamente dequalificati come soggetti ragionevoli, e qualificarmi come loro, in base a loro (trasferire a me il loro esempio), mi dequalificherebbe a mia volta e io non potrei essere soggetto ragionevole di meditazione (non sarei meno stravagante...). Se ci si serve dell'esempio della follia per passare dai sistemi all'ascesi, dalla proposizione alla risoluzione, è possibile costituirsi come soggetto che ha tutto da porre in dubbio, ma non si può più restare qualificato come soggetto che conduce ragionevolmente la propria meditazione attraverso il dubbio sino a una eventuale verità. La resistenza dell'attualità all'esercizio del dubbio è ridotta da un esempio troppo forte, che trascina con s, la possibilità di meditare in modo valido; le due qualificazioni: soggetto dubitante e soggetto meditante, non sono in questo caso simultaneamente possibili.
Che la follia sia posta come dequalificante in qualunque ricerca della verità, che evocarla per mandare a effetto il dubbio necessario non sia ragionevole, che sia impossibile fingerla se non per un istante, che l'impossibilità scoppi immediatamente nell'assegnazione del termine "demens":

proprio questo è il punto decisivo in cui Descartes si separa da tutti coloro per i quali la follia può essere, in un modo o nell'altro, portatrice o rivelatrice di verità.
5. Seconda prova: il sogno. La follia è dunque stata esclusa, non già in quanto esempio insufficiente, ma perch, prova eccessiva e impossibile. Viene allora invocato il sogno: il quale rende infatti l'attualità del soggetto non meno dubbiosa della follia (si crede di essere seduti alla propria tavola e si è nudi nel proprio letto); ma in confronto alla follia presenta un certo numero di differenze: fa parte delle virtualità del soggetto (io sono uomo), delle sue virtualità frequentemente attualizzate (ho l'abitudine di dormire e di sognare), dei suoi ricordi (mi ricordo perfettamente di aver sognato), e dei suoi ricordi che possono essere resi con la più viva impressione (al punto di poter validamente paragonare la mia impressione attuale e il mio ricordo del sogno). A partire da queste proprietà del sogno è possibile condurre l'esercizio di una messa in dubbio, da parte del soggetto meditante, della propria attualità.
Primo momento (che definisce la prova): ricordo di aver sognato quel che percepisco attualmente come la mia attualità. Secondo momento (che sembra per un istante invalidare la prova): il gesto che compio nell'attimo stesso della mia meditazione per sapere se dormo sembra possedere la chiarezza e la distinzione della veglia. Terzo momento (che conferma la prova): ho ricordo non solo delle immagini del mio sogno, ma anche della loro chiarezza tanto grande quanto quella delle mie impressioni attuali. Quarto momento (che conclude l'opera): contemporaneamente, "vedo manifestamente" che non esiste un segno certo per distinguere il sogno e la realtà; "e" non so più bene, a tal punto "sono stupito", se in questo preciso momento non starei dormendo. Questi due versanti della prova riuscita (stupore incerto e visione manifesta) costituiscono il soggetto come "effettivamente dubitante" della propria attualità, e come "continuatore in modo valido di una meditazione" che scarta tutto ciò che non è verità manifesta. Le due qualificazioni (dubitante di tutto ciò che viene dai sensi, e meditante in modo valido) sono realmente effettuate. Il sillogismo aveva richiesto la loro simultanea messa in gioco; la coscienza di attualità del soggetto meditante aveva fatto resistenza alla realizzazione di quella esigenza. Il tentativo di regolarsi sull'esempio dei folli aveva confermato quella incompatibilità; lo sforzo per attualizzare la vivacità del sogno ha mostrato in cambio che l'incompatibilità non era insormontabile. E il soggetto meditante si trova soggetto dubitante al termine delle due prove che si contrappongono: l'una che ha costituito il soggetto come ragionevole (di fronte al folle dequalificato), l'altra che ha costituito il soggetto come dubitante (nella indistinzione del sogno e della veglia).
Una volta acquisita questa qualificazione del soggetto ("Age somniemus"), la discorsività sistematica finisce dunque col poter incrociare di nuovo il discorso dell'esercizio, prendere il sopravvento, porre sotto esame le verità intelligibili, sino a quando un nuovo momento ascetico costituisce il soggetto meditante come minacciato di errore universale dal grande ingannatore. Ma anche in quel momento della meditazione, la qualificazione del non-folle (come la qualificazione di sognatore eventuale) resterà valida.

Mi sembra che Derrida abbia sentito, con vivacità e profondità, che questo passo sulla follia avesse un posto singolare nello sviluppo delle "Meditazioni". E questa sensazione egli la trasferisce nel suo testo, nel momento stesso in cui cerca di padroneggiarla.
1. Derrida per spiegare che, proprio in quel punto preciso delle "Meditazioni", si parla della follia, inventa un avvicendamento di voci che spiazzerebbe, rigetterebbe all'esterno e cancellerebbe dallo stesso testo l'esclamazione difficile: ma insomma, sono dei folli.
Derrida si trovava in effetti davanti a un problema disagevole. Se è vero, come egli crede, che tutto questo movimento della meditazione primaria opera una generalizzazione del dubbio, perch, si

arresta, sia pure per un istante, davanti alla follia o anche al sognoì Perch, affannarsi a dimostrare che le sensazioni vive e vicine non sono meno dubbie di quelle più pallide e lontane dal momento che si è appena stabilito, "in maniera generale", che non bisogna fidarsi di ciò che viene dai sensiì Perch, questo rigiro verso il punto particolare del mio corpo, di questo foglio, di questo fuoco, perch, una deviazione verso gli inganni singolari della follia e del sognoì A questa deviazione Derrida ha dato statuto di rottura. Egli ha immaginato un intervento estraneo, lo scrupolo o la reticenza di un ritardatario che si preoccupa del movimento che lo sopravanza e che conduce all'ultimo momento un combattimento di retroguardia. Descartes ha appena finito di dire che non bisogna fidarsi dei sensi che subito si leverà una voce, quella di un villico estraneo a tutte le sottigliezze filosofiche: egli cercherà, nella sua maniera semplice, di intaccare, o quanto meno di limitare, l'asserzione del filosofo: Comprendo bene che lei dubiti di alcune delle sue percezioni, ma... che lei sia seduto qui, vicino al fuoco, usando questo linguaggio, tenendo questo foglio tra le mani e altre cose della stessa natura, bisognerebbe essere folli per dubitarne, più esattamente solo i folli possono commettere degli errori su cose così certe. E' a questo punto che Descartes riprenderà la parola e dirà a questo rustico bambinone: sono d'accordo che lei non è pazzo, poich, lei non arriva a tanto; ma si ricordi però che tutte le notti sogna e che i suoi sogni quotidiani non sono meno folli di quella follia che lei rifiuta. E l'ingenua reticenza dell'obiettore, che non può dubitare del suo corpo perch, non vuole essere folle, sarà vinta con l'esempio del sogno, così più naturale, più corrente, più universale.
Che ipotesi seducente quella di Derrida. Essa risolve nel modo più giusto il suo problema: mostrare che la filosofia va diritta alla messa in questione della totalità dell'entità, poich, proprio in ciò consiste la forma e il segno filosofico del suo procedere; se gli capita di fermarsi un istante davanti a una entità così singolare come la follia, questo può accadere solo se un ingenuo lo tira per la manica e lo interroga; da se stesso egli non si sarebbe certo fermato a queste storie di re nudi e di brocche. Così la ripulsa della follia, la rude esclamazione ma insomma, sono dei folli, si trovano esse stesse rigettate da Derrida e tre volte chiuse all'esterno del discorso filosofico: poich, è un altro soggetto che parla (non il filosofo delle "Meditazioni", ma quell'obiettore che fa intendere la sua voce mal dirozzata); poich, parla dal luogo dell'ingenuità non filosofica; poich, infine il filosofo, riprendendo la parola e citando l'esempio più forte e più probante del sogno, disarma l'attenzione e fa accettare assai peggio che la follia allo stesso che la rifiuta.
Ma ora possiamo vedere quale prezzo Derrida abbia pagato per la sua abile ipotesi. Omissione di un certo numero di elementi "letterali" (che appaiono quando ci si prenda cura di paragonare il testo latino con la traduzione francese); elisione delle differenze "testuali" (tutto il gioco delle opposizioni semantiche e grammaticali tra il paragrafo del sogno e quello della follia); infine e soprattutto cancellazione della determinazione "discorsiva" essenziale (doppia trama dell'esercizio e della dimostrazione). Curiosamente Derrida, immaginando, dietro la scrittura di Descartes, quest'altra voce che obietta ingenuamente, ha gonfiato tutte le differenze del testo; o piuttosto, cancellando tutte queste differenze, ravvicinando ancor più la prova della follia a quella del sogno, facendo dell'una la brutta copia pallida e mancata dell'altro, riassorbendo l'insufficienza della prima nell'universalità del secondo, Derrida perseguiva l'esclusione cartesiana. Il soggetto meditante doveva per Descartes escludere la follia qualificandosi come non folle. Orbene questa esclusione è senza dubbio, a sua volta, troppo pericolosa per Derrida: non più a causa della dequalificazione con la quale essa rischia di colpire il soggetto filosofante, ma per la qualificazione con la quale essa segnerebbe il discorso filosofico; essa lo determinerebbe infatti come altro rispetto al discorso del folle; stabilirebbe tra i due un rapporto di estraneità; farebbe passare il discorso filosofico dall'altra parte, nella pura presunzione di non essere folle. Divisione, estraneità, determinazione da cui

occorre pur salvare il discorso del filosofo se esso deve essere progetto di superamento da ogni totalità finita e determinata. Bisogna dunque escludere, perch, determinante, questa esclusione cartesiana. E a questo fine Derrida, come si vede, deve procedere a tre operazioni: affermare, contro tutta l'economia visibile del testo, che la potenza del dubbio, propria della follia, è inclusa, "a fortiori", nel sogno; immaginare (per dire che, malgrado tutto, si tratta della follia) che è un altro colui che esclude la follia, per suo conto e secondo la diagonale di un'obiezione; infine togliere a questa esclusione ogni statuto filosofico denunciando la sua ingenua rusticità. Rovesciare l'esclusione cartesiana in inclusione; escludere l'escludente dando al suo discorso lo statuto d'obiezione; escludere l'esclusione ributtandola nell'ingenuità pre-filosofica, a nulla di meno è dovuto ricorrere Derrida per venire a capo del testo cartesiano e per ridurre a nulla la questione della follia. Si può constatarne il risultato: l'annullamento delle differenze del testo e l'invenzione compensatrice di una voce riconducono l'esclusione cartesiana a un secondo livello; alla fine resta escluso che il discorso filosofico escluda la follia.
2. Ma forse la follia non si lascia ridurre così. Supponiamo in effetti che Descartes non abbia parlato della follia, dove nel suo testo si parla di "insani" e "dementes"; supponendo inoltre che abbia ceduto un istante la parola a un villico per avanzare una così grossolana domanda, non si potrebbe dire che egli abbia proceduto, sebbene in maniera insidiosa e silenziosa, all'esclusione della folliaì
Non si potrebbe dire che egli abbia, di fatto e costantemente, evitato il problema della folliaì
A questa obiezione Derrida risponde in anticipo. Ma certo, il rischio della follia è ampiamente affrontato da Descartes; per nulla, come voi pretendete, in maniera preliminare e quasi marginale a proposito di un affare di brocche e di re nudi, ma nel cuore stesso della sua impresa filosofica; precisamente dove il suo discorso, svincolandosi da tutte le considerazioni naturali sugli errori dei sensi o gli intoppi del cervello, prende, nel dubbio iperbolico e nell'ipotesi del genio maligno, la sua dimensione radicale. E' proprio qui che la follia è messa in questione e affrontata: in effetti col genio maligno io suppongo di esser ingannato ancor più radicalmente di quelli che credono di avere un corpo di vetro; arrivo al punto di persuadermi che 2 più 3 forse non fanno 5; poi con il "cogito" raggiungo questo punto estremo, questo eccesso in rapporto a ogni determinazione che mi permette di dire che, ingannato o no, folle o no, io sono. Il genio maligno sarà così il punto dove la filosofia rischierebbe essa stessa, e nell'eccesso che le è proprio, la follia, e il "cogito" sarà il momento dove la follia si cancella (niente affatto perch, sarebbe esclusa, ma perch, la sua determinazione, rispetto alla ragione, cesserebbe di essere pertinente). Dunque, secondo Derrida, non bisognerebbe attribuire troppa importanza alla piccola farsa del contadino che fa irruzione, all'inizio del testo, con i suoi folli del villaggio; nonostante tutti i loro sonagli, essi non riusciranno in alcun modo a porre il problema della follia. In cambio tutte le minacce della Sragione giocherebbero sotto le sembianze, altrimenti inquietanti e cupe, del genio maligno. Allo stesso modo la ripresa, con il sogno, delle peggiori stravaganze dei folli sarà, all'inizio del testo, una facile vittoria; in cambio, dopo il grande sbigottimento del genio maligno, non occorrerà niente di meno che lo stimolo del "cogito" (e il suo eccesso riguardo alla totalità dell'entità) affinch, le determinazioni della follia e della ragione appaiano come non radicali. Il grande solenne teatro dell'universale ingannatore e dell'io penso ripeterà, ma questa volta nella radicalità filosofica, la favola ancora naturale del demente e del dormiente.
Per sostenere una simile interpretazione, Derrida ha dovuto anzitutto negare che la follia fosse in questione dove essa era nominata (e in termini specifici, accuratamente differenziati); ora deve dimostrare che essa è in questione dove non è nominata. Derrida opera questa dimostrazione usando due serie di derivazioni semantiche. E' sufficiente citarle:
"Genio maligno": follia totale, sbigottimento totale, disordine del corpo e sovversione del puro

pensiero, stravaganza, sbigottimento che non posso padroneggiare.
"Cogito": folle audacia, progetto folle, progetto che riconosce la follia come sua libertà, deviazione dell'iperbole da ogni regola e misura, eccesso inaudito e stravagante, eccesso verso il Niente e l'Infinito, punta iperbolica che dovrebbe essere, come in generale ogni follia pura, silenziosa.
Sono necessarie tutte queste deviazioni dal testo di Descartes, affinch, il "genio maligno" e il "cogito" divengano, secondo il desiderio di Derrida, la vera scena dove si incontra la follia. Ma occorre di più: occorre, dai testi stessi di Descartes, cancellare tutto ciò che mostra che l'episodio del genio maligno è un esercizio volontario, controllato, padroneggiato e dal principio alla fine guidato da un soggetto meditante che non se ne lascia mai sorprendere. Se è vero che l'ipotesi del genio maligno trasporta il sospetto dell'errore ben al di là di quelle illusioni sensibili di cui certi folli danno l'esempio, colui che crea questa finzione (e per lo stesso fatto che la crea volontariamente e per esercizio) evita il rischio di accoglierle nella sua mente, come è il caso sfortunato dei folli. Lo si inganna, non ci si impone a lui. Forse è tutto illusione, ma senza alcuna credulità. Il genio maligno inganna senz'altro ben più di un cervello intoppato; può far sorgere tutte le apparenze illusorie della follia; resta tutt'altra cosa dalla follia. Si potrebbe anche dire che ne è il contrario: poich, nella follia "io credo" che una porpora illusoria copra la mia nudità e la mia miseria, mentre l'ipotesi del genio maligno "mi permette di non credere" che questo corpo e queste mani esistano. Quanto alla forza della lusinga, il genio maligno, questo è vero, non la cede alla follia; ma quanto alla posizione del soggetto in rapporto alla lusinga, genio maligno e demenza si contrappongono rigorosamente. Se il genio maligno riprende le forze della follia, è solo dopo che l'esercizio della meditazione ha escluso il rischio di essere "folli".
Rileggiamo il testo di Descartes. Io penserò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le altre cose esterne non siano altro che illusioni e sogni (mentre il folle crede che le sue illusioni e i suoi sogni siano veramente il cielo, l'aria e tutte le cose esterne). Io considererò me stesso come privo del tutto di mani, d'occhi ... mentre credo falsamente di avere tutte queste cose (il folle crede invece falsamente che il suo corpo sia di vetro, ma egli "non" pensa di crederlo falsamente). Io con cura starò attento a non ricevere tra le mie opinioni alcuna falsità (mentre il folle le accoglie tutte).
Ora è chiaro: di fronte allo scaltro ingannatore, il soggetto meditante si comporta non già come un folle sbigottito dall'errore universale, ma come un avversario non meno scaltro e sempre all'erta, costantemente ragionevole e fermo nella posizione di chi padroneggia il rapporto con la sua finzione: io preparerò così bene il mio spirito a tutte le astuzie di questo grande ingannatore che, per potente e scaltro che sia, egli non potrà impormi nulla. Come siamo lontani dai temi così per benino variati da Derrida: follia totale, sbigottimento totale che io "non saprei padroneggiare", poich, mi è "inflitto" per ipotesi e poich, "non ne sono responsabile". Come immaginare che il soggetto meditante non sia più responsabile di ciò che lui stesso chiama questo disegno penoso e laboriosoì
Forse occorrerebbe domandarsi in qual modo un autore così meticoloso come Derrida, e così attento ai testi, abbia potuto non solamente commettere tante omissioni, ma operare così tanti spostamenti, inversioni e sostituzioni. Ma forse occorre domandarselo nella misura in cui Derrida non fa che richiamare nella sua lettura una assai vecchia tradizione. Egli d'altronde ne ha coscienza; e questa fedeltà sembra, a ragione, confortarlo. Gli ripugna in ogni caso pensare che gli interpreti classici abbiano mancato, per disattenzione, di rilevare l'importanza e la singolarità del passo sulla follia e sul sogno.
Sono d'accordo almeno su un fatto: non è per nulla a causa della loro disattenzione che gli interpreti classici hanno cancellato, prima di Derrida e come lui, questo passo di Descartes. E' per sistema. Sistema di cui oggi Derrida è il rappresentante più decisivo, nel suo ultimo splendore: riduzione

delle pratiche discorsive alle tracce testuali; elisione degli avvenimenti che vi si producono per trattenere solo dei segni per una lettura; invenzioni di voci dietro il testo per non dover analizzare le modalità d'implicazione del soggetto nei discorsi; citazione dell'originario come detto e non detto nel testo per non ricollocare le pratiche discorsive nel campo delle trasformazioni dove esse si effettuano.
Non dirò che questa è una metafisica, la metafisica ovvero la sua chiusura che si nasconde in questa testualizzazione delle pratiche discorsive. Andrò molto più lontano: dirò che si tratta di una piccola pedagogia storicamente ben determinata che si manifesta in modo assai visibile. Pedagogia che insegna all'allievo che non c'è niente al di fuori del testo, ma che in esso, nei suoi interstizi, nei suoi silenzi e nei suoi non detti, domina la riserva dell'origine; che non è dunque affatto necessario andare a cercare altrove, ma che qui stesso, non tanto nelle parole certe, quanto nelle parole come raschiatura, nella loro griglia, si svela il senso dell'essere. Pedagogia che inversamente dà alla voce dei maestri questa autorità senza limiti che permette loro di ridire il testo indefinitamente.
Il padre Bourdin pensava che, secondo Descartes, non era possibile dubitare delle cose certe, ancorch, si dorma o si sia dementi. Rispetto a una certezza fondata, il fatto di sognare o delirare non sarà di nessun rilievo. Orbene, a questa interpretazione Descartes risponde in maniera molto esplicita: Io non mi ricordo affatto d'aver detto niente di simile, nemmeno di averlo sognato dormendo. Infatti niente che non sia vero può essere concepito chiaramente e distintamente (e a questo livello il problema di sapere se colui che concepisce, sogni o deliri, non si trova posto). Ma, aggiunge subito Descartes, chi dunque può "distinguere" ciò che è chiaramente concepito e ciò che solamente sembra e pare di esserloì chi dunque, come soggetto pensante e meditante, può sapere se sa chiaramente o noì chi dunque è capace di non farsi illusioni sulla propria certezza e di non lasciarsene imporreì Se non precisamente coloro che folli non sonoì Coloro che sono saggi. E Descartes ritorce, mirando a padre Bourdin: Ma poich, solo alle persone sagge è dato di distinguere tra ciò che è chiaramente concepito e ciò che solamente sembra e pare di esserlo, io non mi stupisco che questo buonuomo confonda le due cose.

NOTE AL CAPITOLO PRIMO DELLA PARTE TERZA.

N. 1. Diderot, "Le Neveu de Rameau", "Oeuvres" (Pl,iade), pag. 435.
N. 2. Ibid., pag. 468.
N. 3. Ibid., pag. 437.
N. 4. Ibid., pag. 468.
N. 5. Ibid., pagine 426-427.
N. 6. Ibid., pag. 431.
N. 7. Ibid., pag. 433.
N. 8. Ibid., pag. 500.
N. 9. Ibid., pag. 501.
N. 10. Ibid., pagine 485-486.
N. 11. Ibid., pag. 486.

NOTE AL CAPITOLO SECONDO DELLA PARTE TERZA.

N. 1. Mercier, "Tableau de Paris", t. I, pagine 233-234.
N. 2. Id., ibid., pagine 235-236.
N. 3. Si trova spesso questa menzione nei libri dell'internamento.
N. 4. Lettera alla moglie, citata in L,ly, "Vie de Sade" (Paris, 1952), I, pag. 105.
N. 5. Mercier, loc. cit., t. VIII, pag. 1.
N. 6. Id., ibid., pag. 2.
N. 7. Musquinet de la Pagne, "Bicˆtre r,form," (Paris, 1790), pag. 16
N. 8. Questo tema è legato ai problemi chimici e igienici posti dalla respirazione, come sono studiati nella stessa epoca. Confer Hales, "A Description of Ventilators" (London, 1743); Lavoisier, "Alt,rations qu',prouve l'air respir," (1785), in "Oeuvres" (1862), t. II, pagine 676-687.
N. 9. Una copia manoscritta di questo rapporto si trova alla B.N., coll. Joly de Fleury , ms. 1235, f. 120.
N. 10. Ibid., f. 123. L'insieme del caso occupa i fogli 117-126; intorno alla . febbre delle prigioni e al contagio che minaccia le città, confer Howard, "ìtat des prisons", t. I, pag. 3.
N. 11. Sapevo come tutti che Bicˆtre era a un tempo un ospedale e una prigione; ma ignoravo che l'ospedale fosse stato costruito per generare malattie e la prigione per generare delitti . (Mirabeau, "Souvenirs d'un voyageur anglais", pag. 6).
N. 12. Confer Hanway, "R,flexions sur l'a,ration" ("Gazette salutaire", 25 settembre e 9 ottobre 1766, n. 39 e 41); Gennet,, "Purification de fair dans les h“pitaux" (Nancy, 1767). L'Accademia di Lione nel 1762 aveva bandito un concorso sul tema seguente: Qual è la qualità nociva che l'aria contrae negli ospedali e nelle prigioni, e qual è il miglior modo per porvi rimedioì. Vedi, in generale, Coqueau, "Essai sur l',tablissement des h“pitaux dans les grandes villes" (1787).
N. 13. Desmonceaux, "De la bienfaisance nationale" (Paris, 1789), pag. 14.
N. 14. Mirabeau, "Relation d'un voyageur anglais", pag. 14.
N. 15. Rapporto fatto a nome del Comitato di mendicità (Assemblea nazionale, resoconto, t. XLIV, pagine 80-81).
N. 16. Raulin, "Trait, des affections vaporeuses", Prefazione.
N. 17. Tissot, "Trait, des maladies des nerfs", Prefazione, t. 1, pagine III-IV.
N. 18. Matthey, "Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit" (Paris, 1816), parte 1, pag. 65.
N. 19. G. Cheyne, "M,thode naturelle de gu,rir les maladies du corps" (traduz., Paris, 1749). E in questo caso è d'accordo con Montesquieu, "L'esprit des lois", parte III, 1. XIV, cap. II.
N. 20. Venel, "Essai sur la sant, et l',ducation m,dicinale des filles destin,es au mariage" (Yvernon, 1776), pagine 135-136.
N. 21. Confer Montesquieu, "Causes qui peuvent affecter les esprits et les caractŠres".
N. 22. Buffon, "Histoire naturelle", in "Oeuvres complŠtes", t. III, pagine 319-320 (ed. 1848).
N. 23. Sauvages parla di melancolia anglica ou taedium vitae, loc. cit., t. VIII, pag. 366.
N. 24. Montesquieu, "L'esprit des lois", parte III, 1. XIX, cap. XII.
N. 25. Cheyne, "The English Malady" (London, 1733).
N. 26. Spurzheim, "Observations sur la folie" (Paris, 1818), pagine 193-196.
N. 27. Spurzheim, loc. cit., pagine 193-196.
N. 28. "Encyclop,die", voce "M,lancolie".
N. 29: Pinel, "Trait, m,dico-philosophique", pag. 268.
N. 30. Ibid., pag. 291, nota 1.
N. 31. Ibid.
N. 32. Moehsen, "Geschichte der Wissenschaften in der Mark Brandenburg" (Berlin und Leipzig, 1781), pag. 503.

N. 33. Tissot, "Avis aux gens de lettres sur leur sant,", pag. 24.
N. 34. Pressavin, "Nouveau trait, des vapeurs", pagine 222-224.
N. 35. Tissot, "Trait, des nerfs", II, pag. 442.
N. 36. Beauchˆne, "De l'influence des affections de l'ƒme dans les maladies nerveuses des femmes" (Paris, 1783), pag. 31.
N. 37. Ibid., pag. 33.
N. 38. Ibid., pagine 37-38.
N. 39. "Causes physiques et morales des maux de nerfs" ("Gazette salutaire", n. 40, 6 ottobre 1768).
N. 40. Rousseau, "Discours sur l'origine de l'in,galit," ("Oeuvres", Paris, 1852), t. I, pag. 553.
N. 41. Beauchˆne, "De l'influence des affections de l'ƒme", pagine 39-40.
N. 42. La follia degli animali è concepita sia come una conseguenza dell'ammaestramento e di una vita in società (malinconia dei cani privati del loro padrone), sia come la lesione di una facoltà superiore quasi umana. (Confer "Observation d'un chien imb,cile par absence totale de sensorium commune", in "Gazette de m,decine", t. III, n.ø 13, 10 febbraio 1762, pagine 89-92).
N. 43. Rush, "Medical Inquiries", I, pag. 19.
N. 44. Citato in Spurzheim, "Observations sur la folie", pag. 183.
N. 45. Matthey, "Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit", pag. 67.
N. 46. "Causes physiques et morales des maux de nerfs" ("Gazette salutaire", n. 40, 6 ottobre 1768).
N. 47. La materia vivente discende per gradi dal suo tipo più alto a tipi via via inferiori, l'ultimo dei quali è il ritorno allo stato inorganico (Boekel, voce "D,g,n,rescence" del "Dictionnaire" di Jaccoud).
N. 48. Si troveranno sempre individui sfuggiti all'alterazione ereditaria, e, servendosi esclusivamente di costoro per la perpetuazione della specie, le si farà risalire la corrente fatale (Prosper Lucas, "Trait, physiologique et philosophique de l'h,r,dit, naturelle", Paris, 1847).
N. 49. L'esistenza di un tipo primitivo, che lo spirito umano costruisce volentieri nel suo pensiero come il capolavoro e il riassunto di tutta la creazione, è un fatto talmente conforme alle nostre credenze, che l'idea di una degenerescenza della nostra natura è inseparabile dall'idea di una deviazione da questo tipo primitivo che avrebbe contenuto in se stesso gli elementi della continuità della specie (Morel, "Trait, des d,g,n,rescences physiques, intellectuelles et morales de l'espŠce humaine", Paris, 1857, pagine 1-2).
N. 50. Confer, in Morel, loc. cit., pag. 50 segg., il quadro della lotta tra l'individuo e la natura fittizia imposta dalla condizione sociale in cui si svolge la sua esistenza.
N. 51. "Causes physiques et morales des maux de nerfs" ("Gazette salutaire", n. 40, 6 ottobre 1768).
N. 52. Anche Buffon parla di degenerazione, sia nel senso di un indebolimento generale della natura (loc. cit., pagine 120-121), sia nel senso di individui che degenerano dalla loro specie (ibid., pag. 311).
N. 53. La biologia positivista di stretta osservanza è in effetti preformazionista; il positivismo evoluzionista è di apparizione molto più tardiva.
N. 54. Michea, voce "D,monomanie" nel "Dictionnaire" di Jaccoud, t. XI, pag. 125.
N. 55. Pinel, "Trait, m,dico-philosophique", Introduzione, pag. XXII.
N. 56. Ibid., pag. XXX.
N. 57. Esquirol, "Des maladies mentales", t. II, pag. 302.
N. 58. Morel, loc. cit., pag. 50.
N. 59. "Essai sur les maladies des gens du monde", pagine 11-12.

NOTE AL CAPITOLO TERZO DELLA PARTE TERZA.

N. 1. La Rochefoucauld-Liancourt, "Rapporto al Comitato di mendicità", in "Resoconti dell'Assemblea nazionale", t. XLIV, pag. 85.
N. 2. Ibid., pag. 38.
N. 3. Bonnafous-S,rieux, loc. cit., pag. 23.
N. 4. Tardif, loc. cit., pag. 26.
N. 5. Confer B.N., coll. Joly de Fleury, ms. 1235, f. 238.
N. 6. Infatti questi quartieri sono riservati alle donne rimbambite, ai deboli di mente, alle pazze a intervalli e alle pazze violente.
N. 7. "Gazette nationale", 21 dicembre 1789, n. 121.
N. 8. "RŠglement de l'h“pital des insens,s de la ville d'Aix" (Aix, 1695), artt. XVII, XVIII, XXVII.
N. 9. Confer Tenon, Papiers sur les h“pitaux, II, ff. 228-229.
N. 10. Laehr, "Gedenktage der Psychiatrie", pag. 344.
N. 11. Confer S,rieux, "Notice historique sur le d,veloppement de l'assistance des ali,n,s en Allemagne", in "Archives de neurologie" (novembre 1895), t. II, pag. 353 segg.
N. 12. D. Tuke, "Chapters on History of Insane", Appendice C, pag. 514.
N. 13. Tenon, "Journal d'observations sur les principaux h“pitaux et prisons d'Angleterre", in "Papiers sur lei h“pitaux", III, ff. 11-16.
N. 14. Id., ibid.
N. 15. Durante un lungo periodo del diciannovesimo secolo la psichiatria asilare è consistita essenzialmente in un lavoro di specificazione. Confer, ad esempio, l'inesauribile analisi delle monomanie.
N. 16. Ad esempio, Maturino Milan internato a Charenton il 31 agosto 1707: La sua follia consiste nel nascondersi alla famiglia, nel menare una vita oscura a Parigi e in campagna, nell'avere dei processi; nel prestare a usura e a fondo perso; nel condurre il suo povero spirito per strade sconosciute e nel credersi capace delle più grandi occupazioni (B. N., Fondi Clairambault, ms. 985, pag. 403).
N. 17. Fondi Clairambault, ms. 985, pag. 349.
N. 18. "Notes" di Ren, d'Argenson, pag. 93.
N. 19. Tenon, "Projet du rapport sur les h“pitaux civils", in "Papiers sur les h“pitaux", II, f. 228.
N. 20. B. N., coll. Joly de Fleury, ms. 1301, f. 310.
N. 21. B. N., Fondi Clairambault, ms. 985, pag. 128.
N. 22. Ibid., pag. 384.
N. 23. Ibid., pag. 1.
N. 24. Ibid., pagine 38-39.
N. 25. Ibid., pag. 129.
N. 26. Ibid., pagine 377 e 406.
N. 27. Ibid., pag. 347.
N. 28. Esquirol, "Des maladies mentales", II, pag. 138.
N. 29. S. Tuke, "Description of the Retreat" (York, 1813); D. H. Tuke, "Chapters on History of Insane" (London, 1882).
N. 30. Citato da Esquirol, loc. cit., pagine 134-135.
N. 31. Mirabeau, "Des lettres de cachet", cap. XI, in "Oeuvres" (ed. Merilhou), I, pag. 269.
N. 32. Arsenal, ms. 11168. Confer Ravaison, "Archives de la Bastille", t. XIV, pag. 275.
N. 33. Kirchhoff, loc. cit., pagine 110-111.

N. 34. Bourges de Longchampag. Arsenal, ms. 11496.
N. 35. Citato in Bonnafous-S,rieux, loc. cit., pag. 221.
N. 36. La Rochefoucauld-Liancourt, "Rapporto al Comitato di mendicità", loc. cit., 47.
N. 37. Mirabeau, loc. cit., pag. 264.
N. 38. Mirabeau, "L'ami des hommes" (ed. 1758), t. II, pag. 414 segg.
N. 39. Mirabeau, loc. cit., pag. 264.
N. 40. "Histoire de France", ed. 1899, pagine 293-294. I fatti sono inesatti. Mirabeau rimase internato a Vincennes dall'8 giugno 1777 al 13 dicembre 1780. Sade vi rimase dal 15 febbraio 1777 al 29 febbraio 1784, con un'interruzione di trentanove giorni nel 1778. D'altronde non lasciò Vincennes se non per la Bastiglia.
N. 41. Soprattutto quelle commesse dalle compagnie speciali incaricate di reclutare i coloni, "les bandouliers du Mississipi". Confer la descrizione minuta in Levasseur, "Recherches historiques sur le systŠme de Law" (Paris, 1854).
N. 42. Si cercavano allora dei giovani disposti a unirsi volontariamente alla colonia ("Manon Lescaut", coll. Cri de la France, pag. 175).
N. 43. Il controllore generale Laverdy ordina la spartizione delle terre comunali, secondo la Dichiarazione regia del 5 luglio 1770 (confer Sagnac, "La formation de la soci,t, fran‡aise moderne", pag. 256 segg.). Il fenomeno fu più sensibile in Inghilterra che in Francia; i Landlords ottennero facilmente il diritto di recinzione, mentre in Francia gli Intendenti vi si sono spesso opposti.
N. 44. Confer Labrousse, "La crise de l',conomie fran‡aise à la fin de l'Ancien R,gime" (Paris, 1944).
N. 45. Arnould dà le seguenti cifre per il volume degli scambi con l'estero: per il periodo 1740-1748, 430,1 milioni di lire; per il periodo 1749-1755, 616,7 milioni; l'esportazione, da sola, è aumentata di 103 milioni di lire ("De la balance du commerce et des relations commerciales ext,rieures de la France", Paris, anno III, 2a ed.).
N. 46. Argenson, "Journal et M,moires", t. VI, pag. 80, 30 novembre 1749.
N. 47. Ibid., pagine 202-203, 26 maggio 1750.
N. 48. Ibid., pag. 228,19 luglio 1750.
N. 49. Il totale delle esportazioni per il periodo 1749-1755 era stato di 341,2 milioni di lire; per il periodo 1756-1763 esso fu di 148,9 milioni. Confer Arnould, loc. cit.
N. 50. Ibid.
N. 51. Il totale delle esportazioni nel 1748 era stato di 11.142.202 lire; nel 1760 fu di 14.693.270 lire. Confer Nicholls, "The English Poor Law", II, pag. 54.
N. 52. L'anno prima era stata costituita una commissione col compito di studiare i mezzi adatti a sopprimere la mendicità. Fu essa a redigere il decreto del 1764.
N. 53. Art. 1 del Regolamento dell'Ospizio di Lione (1783), citato in Lallemand. IV, pag. 278.
N. 54. Mercier, Tableau de Paris (ed. 1783), t. IX, pag. 120.
N. 55. Confer S,rieux, "Le quartier d'ali,n,s du d,p“t de Soissons ("Bulletin de la Soci,t, historique de Soissons", 1934, t. V, pag. 127). L'ospizio di Soissons è certamente una delle più belle e delle meglio dirette fondazioni di Francia (R,calde, "Trait, sur les abus qui subsistent dans les h“pitaux du Royaume", pag. 110).
N. 56. Conosciuto sotto il nome di Gilbert's Act.
N. 57. Brissot de Warville, "Th,orie des lois criminelles "(1781), t. I, pag. 79.
N. 58. "Encyclop,die", voce H“pital.
N. 59. Ibid., R,calde, "Prefazione", pagine II-III.

N. 60. Mirabeau, "L'ami des hommes" (ed. 1758), t. I, pag. 22.
N. 61. Turgot, "ìloge de Gournay" ("Oeuvres", ed. Schelle, t. I, pag. 607).
N. 62. Confer Turgot, "Lettre à David Hume", 25 marzo 1767 ("Oeuvres", ed. Schelle, t. II, pagine 658-665).
N. 63. Tucker, "Questions importantes sur le commerce", traduz. Turgot, loc. cit., t. I, pagine 442-470.
N. 64. Turgot, voce "Fondation" dell'"Encyclop,die" ("Oeuvres", ed. Schelle, t. I, pagine 584-593).
N. 65. Confer Turgot, "Lettre à Trudaine sur le Limousin" ("Oeuvres", ed. Schelle, t. II, pagine 478-495).
N. 66. Ibid.
N. 67. Voce "Fondation" dell'"Encyclop,die".
N. 68. Confer alcuni testi come Savarin, "Le cri de l'humanit, aux Etats g,n,raux" (Paris, 1789); Marcillac, "H“pitaux remplac,s par des Soci,t,s physiques" (s.l., s.d.); Coqueau, "Essai sur l',tablissement des h“pitaux dans les grandes villes" (Paris, 1787); R,calde, "Trait, sur les abus qui subsistent dans les h¢pitaux" (Paris, 1786). E numerosi scritti anonimi: "Pr,cis des vues g,n,rales en faveur de ceux qui n'ont rien, suivi d'un moyen d'extirper la mendicit," (Paris, 1789).
N. 69. Coqueau, loc. cit., pagine 23-24.
N. 70. Coqueau, loc. cit., pag. 7.
N. 71. Ibid.
N. 72. Ibid.
N. 73. Desmonceaux, "De la bienfaisance nationale" (Paris, 1789), pagine 7-8.
N. 74. Confer R,calde, loc. cit., pag. 129; Claude Chevalier, "Description des avantages d'une maison de sant," (1762); Dulaurent, "Essai sur les ,tablissements n,cessaires et les moins dispendieux pour rendre le service dans les h“pitaux vraiment utile à l'humanit," (1787).
N. 75. Dupont de Nemours, "Id,es sur les secours à donner aux Pauvres malades dans une grande ville" (1786), pagine 10-11.
N. 76. Ibid., pag. 113.
N. 77. Su richiesta di Turgot, Brienne svolge un'inchiesta sull'assistenza nella regione di Tolosa. Ne redige le conclusioni nel 1775 e le legge a Montigny. Egli raccomanda i soccorsi a domicilio, ma anche l'istituzione di ospizi per alcune categorie come i folli (B. N., Fondi francesi, ms. 8129, ff. 244-287).
N. 78. Nicholls, "The English Poor Law", II, pagine 115-116.
N. 79. F. Eden, "State of the Poor", I, p. 373.
N. 80. La Rochefoucauld-Liancourt ("ProcŠs verbal de l'Assembl,e nationale", t. XLIV), pagine 94-95.

NOTE AL CAPITOLO QUARTO DELLA PARTE TERZA.

N. 1. Circolare agli Intendenti (marzo 1784), citata in Funck-Brentano, "Les lettres de cachet à Paris", pag. XLII.
N. 2. Confer "Rapporto al Comitato di mendicità", loc. cit., pag. 47.
N. 3. Ibid., pag. 78. Riassumendo i suoi lavori alla fine della Costituente, il Comitato chiede l'istituzione di due ospedali destinati alla guarigione della follia (confer Tuetey, op. cit., I, Introduzione, pag. XV).
N. 4. Art. IX del decreto.

N. 5. Confer il "Moniteur" del 3 aprile 1790.
N. 6. Si discusse a lungo sulla sorte da riservare ai pazzi negli ospedali. All'ospizio di Tolosa, ad esempio, il ministro della polizia rifiuta per ragioni di sicurezza una liberazione che il ministro dell'interno accorda a causa della povertà dell'ospedale e delle cure costosissime e penosissime (Archivi nazionali, F. 15, 339).
N. 7. Titolo XI, art. 3.
N. 8. Queste disposizioni si sono conservate nel codice penale. Portalis vi fa riferimento in una circolare del 30 fruttidoro, anno XII (17 settembre 1804).
N. 9. Lettera del ministro dell'interno, datata 5 maggio 1791, al signor Chalan, procuratore generale, sindaco del dipartimento di Seine-et-Oise (documento manoscritto, citato da Lallemand, loc. cit., IV, II, pag. 7, nota 14).
N. 10. Confer Pignot, "Les orìgines de l'h“pital du Midi", pagine 92-93.
N. 11. Rapporto del commissario governativo presso i tribunali Antonio Nodier, addì 4 germinale, anno VIII. Citato in L,once Pingaud, "Jean de Bry" (Paris, 1909), pag. 194.
N. 12. Pinel, che aveva assunto le sue funzioni a Bicˆtre l'11 settembre 1793, era stato nominato alla SalpˆtriŠre il 13 maggio 1795 (24 floreale, anno III).
N. 13. Lettera di L,tourneau, economo della Maison des Pauvres di Bicˆtre, ai cittadini Osmond e Grandpr,. Citata in Tuetey, "L'assistance publique à Paris Pendant la R,volution", t. III, pagine 360-362.
N. 14.La Rochefoucauld-Liancourt, loc. cit., pag. 95. (Il corsivo è nostro).
N. 15. Brissot de Warville, loc. cit., pagine 183-185. Si noti che Sade ha scritto o progettato di scrivere una dissertazione sulla pena di morte, seguita da un progetto sull'impiego da fare dei criminali per conservarli utilmente allo Stato ("Portefeuille d'un homme de lettres", citato da G. L,ly, "Vie du Marquis de Sade", t. II, pag. 343).
N. 16. Musquinet de la Pagne, "Bicˆtre r,form,, ou L',tablissement d'une maison de discipline" (Paris, 1790), pag. 26.
N. 17. Ibid., pag. 27.
N. 18. Ibid., pag. 11.
N. 19. Non bisogna dimenticare che Musquinet era stato internato a Bicˆtre sotto l'"Ancien R,gime", e che fu condannato e di nuovo incarcerato sotto la Rivoluzione, essendo considerato ora un pazzo, ora un criminale.
N. 20. "Journal de m,decine", agosto 1785, pagine 529-583.
N. 21. Confer S,rieux e Libert, "L'assistance et le traitement des maladies mentales au temps de Louis XVI" ("Chronique m,dicale", 15 luglio/1 agosto 1914).
N. 22. Tenon, "M,moires sur les h“pitaux de Paris" (Paris, 1788), 4e M,moire, pag. 212.
N. 23. Tenon, "Projet de rapport au nom du comit, des secours", B. N., f. 232.
N. 24. Ibid., f. 232. Confer nello stesso senso i "M,moires sur les h“pitaux de Paris", 4e M,moire, pag. 216.
N. 25. Ibid.
N. 26. 1791: Rapporto indirizzato al dipartimento di Parigi da uno dei suoi membri sullo stato delle pazze detenute alla SalpˆtriŠre, e adozione di un progetto di regolamento sull'ammissione dei folli. Questo testo è citato "in extenso", senza il nome dell'autore, da Tuetey, "L'assistance publique à Paris pendant la R,volution. Documents in,dits", t. III, pagine 489-506. Esso è in gran parte ripreso nelle "Vues sur les secours publics" (1798).
N. 27. "Vues sur les secours publics", in "Oeuvres philosophiques" di Cabanis (Paris, 1956), parte II, pag. 49.

N. 28. Ibid., pag. 51.
N. 29. Ibid., pag. 58.
N. 30. Cabanis, Rapporto indirizzato al dipartimento di Parigi eccetera (citato da Tuetey, loc. cit., t. III, pagine 492-493).
N. 31. Des Essarts, "Dictionnaire de police" (Paris, 1786), t. VII, pag. 526.
N. 32. I decreti del 21 maggio - 7 giugno 1790 sostituiscono i settanta distretti con quarantotto sezioni.
N. 33. Citato in Joly, "Les lettres de cachet dans la g,n,ralit, de Caen au XVIII, siŠcle" (Paris, 1864), pag. 18, nota 1.
N. 34. Brissot de Warville, "Th,orie des lois criminelles", t. I, pag. 101.
N. 35. Ibid., pagine 49-50.
N. 36. Ibid., pag. 114.
N. 37. Ibid., pag. 50.
N. 38. Il 30 agosto 1791 una donna viene condannata, per un delitto sessuale, a essere condotta dall'esecutore dell'alta giustizia in tutti i luoghi e quadrivi più frequentati e particolarmente in piazza Palais-Royal, su un asino, la faccia rivolta verso la coda, un cappello di paglia sulla testa con un cartello davanti e uno dietro che rechino le parole: 'Donna corruttrice della gioventù', picchiata e frustata, nuda, con verghe, marchiata col ferro rovente in forma di giglio ("Gazette des tribunaux", I, n. 18, pag. 248. Confer Ibid., II, n. 36, pag. 145).
N. 39. B. N., coll. Joly de Fleury, ms. 1246, ff. 132-166.
N. 40. Bellart, "Oeuvres" (Paris, 1828), t. I, pag. 103.
N. 41. Ibid., pag. 103.
N. 42. Ibid., pagine 76-77.
N. 43. Ibid., pag. 97.
N. 44. Ibid., pag. 103.
N. 45. Ibid., pag. 90.
N. 46. Ibid., pagine 90-91.

NOTE AL CAPITOLO QUINTO DELLA PARTE TERZA..

N. 1. Delarive, lettera indirizzata ai redattori della BibliothŠque britannique su una nuova fondazione per la guarigione degli alienati. Questo testo è apparso nella BibliothŠque britannique, e poi in opuscolo separato. La visita di Delarive al Ritiro è del 1798.
N. 2. Scipion Pinel, "Trait, complet du r,gime sanitaire des ali,n,s" (Paris, 1836), pag. 56.
N. 3. Confer "supra", parte III, cap. II.
N. 4. Voltaire, "Lettres philosophiques" (ed. Droz), I, pag. 17.
N. 5. Giorgio III, 33, cap. V: "For the Encouragement and Relief of Friendly societies".
N. 6. Giorgio III, 35, cap. CI.
N. 7. Sewel, "The History of the Rise, Increases and Progress of Christian People" (3a ed.), pag. 28.
N. 8. Ibid., pag. 233.
N. 9. Voltaire, loc. cit., pag. 16.
N. 10. Parimenti i mistici protestanti della fine del diciottesimo secolo e gli ultimi giansenisti.
N. 11. Samuel Tuke, "Description of the Retreat, an Institution near York for Insane Persons" (York, 1813), pagine 22-23.
N. 12. Citato in Tuetey, loc. cit., III, pag. 369.

N. 13. Dupuytren, "Notice sur Philippe Pinel", dal "Journal des d,bats", 7 novembre 1826, pag. 8. E' probabile che Dupuytren faccia allusione all'abate Fournier, che aveva stimmatizzato dal pulpito l'esecuzione di Luigi XVI, e che, dopo essere stato internato a Bicˆtre come affetto da demenza, divenne cappellano di Napoleone, poi vescovo di Montpellier.
N. 14. Lettera di Piersin alla Commissione delle amministrazioni civili, datata 19 frimaio, anno III (Tuetey, loc. cit., III, pag. 172).
N. 15. Secondo Piersin c'erano a Bicˆtre duecentosette pazzi, alla data del 10 frimaio dell'anno III.
N. 16. Pinel era stato redattore della "Gazette de sant," prima della Rivoluzione. Aveva scritto parecchi articoli concernenti le malattie dello spirito, e in particolare, nel 1787: Gli accessi di malinconia non sono più frequenti e più temibili nei primi mesi invernalii .; nel 1789: Osservazioni sul regime morale più adatto a guarire in certi casi la ragione turbata dei maniaci. In "La m,decine ,clair,e par les sciences physiques" aveva pubblicato un articolo su una specie particolare di malinconia che conduce al suicidio (1791).
N. 17. "Gazette nationale", 12 dicembre 1789.
N. 18. Citato in S,melaigne, "Philippe Pinel et son oeuvre", pagine 108-109.
N. 19. Confer tutta la corrispondenza di Letourneau con la Commissione dei lavori pubblici, citata in Tuetey, III, pagine 397-476.
N. 20. Nel suo sforzo di fare di Pinel una vittima del Terrore, Dupuytren racconta ch'egli fu arrestato e per poco non condotto davanti al Tribunale rivoluzionario; fortunatamente si riuscì a far sentire la necessità delle cure che prestava ai poveri di Bicˆtre, e gli venne concessa la libertà (Dupuytren, loc. cit., pag. 9).
N. 21. Rapporto fatto alla Società degli Amici il 5 aprile 1793; citato in S. Tuke, Description of the Retreat, pag. 36.
N. 22. Ibid., pagine 93-95.
N. 23. Ibid., pagine 129-130.
N. 24. Ibid., pag. 137, nota.
N. 25. Ibid., pag. 137, nota.
N. 26. A partire dal XVII secolo i quaccheri hanno spesso praticato il sistema delle società per azioni. Tutti coloro tate avevano sottoscritto per il Ritiro una somma di almeno venti lire ricevevano un interesse annuo del cinque per cento. D'altronde il Ritiro sembra essere stato un'eccellente iniziativa commerciale. Ecco i profitti realizzati durante i primi anni: giugno 1798: 268 lire; 1799: 245; 1800: 800; 1801: 145; 1802: 45; 1803: 258; 1804: 449; 1805: 521 (confer S. Tuke, ibid., pagine 72-75).
N. 27. Ibid., pag. 178.
N. 28. Effettivamente soltanto un membro della Comune poteva essere designato per ispezionare un ospedale. Ora, Couthon non ha mai fatto parte di quella assemblea. Confer Emile Richard, "Histoire de l'H“pital de Bicˆtre", Paris, 1889, pag. 113, nota.
N. 29. Scipion Pinel, "Trait, complet du r,gime sanitaire des ali,n,s" (Paris. 1836), pagine 56-63.
N. 30. Hegel, "Encyclop,die des sciences philosophiques," par. 408, nota.
N. 31. Samuel Tuke, loc. cit., pag. 50.
N. 32. Ibid., pag. 23.
N. 33. Ibid., pag. 121.
N. 34. Ibid., pag. 23.
N. 35. Ibid., pag. 141.
N. 36. Ibid., pagine 146-147.
N. 37. Ibid., pag. 156.

N. 38. Ibid., pag. 183.
N. 39. Ibid., pag. 157.
N. 40. Ibid., pag. 178
N. 41. Molte coercizioni fisiche venivano ancora usate nel Ritiro. Per obbligare i malati a mangiare, Tuke raccomanda l'uso di una semplice chiave di porta che viene introdotta con la forza tra le mascelle e fatta girare a volontà. Egli osserva che con questo sistema si corre meno spesso il rischio di rompere i denti dei malati (ibid., pag. 170).
N. 42. Ibid., pagine 172-173.
N. 43. Delarive, loc. cit., pag. 30.
N. 44. Pinel, "Trait, m,dico-philosophique", pag. 265.
N. 45. Ibid., pag. 458.
N. 46. Ibid. L'insieme delle statistiche stabilite da Pinel si trova alle pagine 427-437.
N. 47. Ibid., pag. 268.
N. 48. Ibid., pagine 116-117.
N. 49. Ibid., pagine 270-271.
N. 50. Ibid., pagine 29-30.
N. 51. Scipion Pinel, "Trait, du r,gime sanitaire des ali,n,s", pag. 63.
N. 52. Citato in S,melaigne, "Ali,nistes et philanthropes", Appendice, pag. 502.
N. 53. Philippe Pinel, loc. cit., pag. 256
N. 54. Pinel "Trait, m,dico-philosophique", pagine 207-208.
N. 55. Ibid., pag. 205.
N. 56. Ibid., pag. 205.
N. 57. Ibid., pag. 206.
N. 58. Ibid., pag. 291, nota 1.
N. 59. Regolamento del Ritiro, sezione III, art. 5; citato in S. Tuke, loc. cit., pagine 89-90.
N. 60. Langerman e Kant, nello stesso spirito, preferivano che la funzione essenziale fosse svolta da un "philosophe". Questo non è in opposizione, al contrario, con ciò che pensavano Tuke e Pinel.
N. 61. Confer ciò che Pinel dice dei coniugi Pussin, che lo coadiuvano alla SalpˆtriŠre (S,melaigne, "Ali,nistes et philanthropes", Appendice, pag. 502).
N. 62. Pinel, loc. cit., pagine 292-293.
N. 63. S. Tuke, loc. cit., pagine 110-111.
N. 64. Ibid., pag. 115.
N. 65. Haslam, "Observations on Insanity with Practical Remarks on This Disease" (London, 1798), citato da Pinel, loc. cit., pagine 253-254.
N. 66. Queste strutture persistono sempre nella psichiatria non psicanalitica, e, per molti aspetti, ancora nella psicanalisi stessa.

NOTE AL CAPITOLO SESTO DELLA PARTE TERZA.

N. 1. Boissier de Sauvages, "Nosologie m,thodique", VII, pag. 4.
N. 2. Ibid.
N. 3. Abelly, "Vie de saint Vincent de Paul" (Paris, 1813), II, cap. XIII.
N. 4. Troxler, "Blicke" in "Wesen des Menschen", citato in B,guin, "L'ƒme romantique et le rˆve" (Paris, 1939), pag. 93.
N. 5. H”lderlin, "Hyperion" (citato ibid., pag. 162).

N. 6. Nerval, "Aurelia" (Paris, 1927), pag. 25.
N. 7. Con Zaratustra si congiungeranno infine, nella stessa ebbrezza del Mezzogiorno, una lacerazione "tragica" del "mondo" che in ogni istante strappa la sua verità alla sua apparenza, e la promessa "lirica" secondo cui ogni fine nell'"uomo" è ricominciamento. Lo scintillio del Mezzogiorno promette all'"uomo tragico" il "ritorno lirico" del mondo. Le due esperienze s'incontrano in un linguaggio poetico in cui troviamo le due espressioni fondamentali della follia.
N. 8. Hoffmann, citato da B,guin, loc. cit., pag. 297.
N. 9. Citato in S,melaigne: "Ph. Pinel et son oeuvre", pag. 106.
N. 10. Matthey, loc. cit., pag. 67.
N. 11. Spurzheim, "Observations sur la folie", pagine 141-142.
N. 12. Hegel, loc. cit., par. 408, supplemento.
N. 13. Ibid.
N. 14. Leuret, "Du traitement moral de la folie" (Paris, 1840).
N. 15. Pinel, "Trait, m,dico-philosophique", pag. 214.
N. 16. "Cent vingt journ,es de Sodome" (citato da Blanchot, "Lautr,amont et Sade", Paris, 1949, pag. 235).
N. 17. Citato da Blanchot, ibid., pag. 225.
N. 18. L'infamia deve poter giungere fino a smembrare la natura e a dislocare l'universo ("Cent vingt journ,es", Paris, 1935), t. II, pag. 369.
N. 19. Questa coesione imposta ai "socii" consiste effettivamente nel non ammettere tra loro la validità del diritto di morte ch'essi possono esercitare sugli altri, ma nel riconoscersi tra loro un diritto assoluto di libera disposizione; ciascuno deve poter appartenere all'altro.
N. 20. Confer l'episodio del vulcano alla fine di "Juliette" (ed. J.- J. Pauvert, Sceaux, 1954, t. VI, pagine 31-33).
N. 21. Si sarebbe detto che la natura annoiata dalle sue opere fosse disposta a confondere tutti gli elementi per costringerli a nuove forme (ibid., pag. 270).

NOTE ALLA TERZA DELLE APPENDICI.

N. 1. "La follia come tema o indice": quel che è più significativo, è che Descartes, in fondo, non parla mai della follia in se stessa nel suo testo. Essa non è il suo tema. La utilizza come un indice per una questione di diritto o di valore epistemologico. Questo è, si potrà dire, il segno di una profonda esclusione. Ma questo silenzio sulla follia stessa è contemporaneamente il contrario dell'esclusione, poich, in questo testo "non si tratta della follia", che non viene presa in considerazione, neppure per essere esclusa. Non è nelle "Meditazioni" che Descartes parla della follia stessa.
N. 2. Per divertimento, comodità e fedeltà a Derrida uso questo termine di "paragrafo". Derrida infatti dice in un modo immaginifico e vezzoso: Descartes va a capo. E' noto che non è affatto così.

BIBLIOGRAFIA.

STUDI GENERALI.

Bernier J., "Histoire chronologique de la m,decine", Paris, 1717.
Brett G. S., "A History of Psychology", London, 1912.
Flemming C., "Geschichte der Psychiatrie", Leipzig, 1859.
Kirchhoff T., "Geschichte der Psychiatrie", Leipzig, 1912.
Leclerc D., "Histoire de la m,decine", Amsterdam, 1723.
Neuburger e Pagel, "Handbuch der Geschichte der Medizin", Jena, 1902.

PARTE TERZA.

Alletz P. A., "Tableau de l'humanit, et de la bienfaisance", Paris, 1769.
AriŠs Ph., "L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien R,gime", Paris, 1960.
Baudeau N., "Id,es d'un citoyen sur les devoirs et les droits d'un vrai pauvre", Paris, 1765.
Bellart N.-F., "Oeuvres", Paris, 1827, 6 voll.
Bixler E., "A Forerunner o f Psychiatric Nursing: Pussin", in Annals of Medical History, 1936, pag. 518.
Bloch C., "L'assistance et l'Etat à la veille de la R,volution", Paris, 1908.
Brissot de Warville J.-P., "Th,orie des lois criminelles", Paris, 1781, 2 voll.
Cabanis P.J.-G., "Oeuvres philosophiques", Paris, 1956, 2 voll.
Clavareau N.-M., "M,moires sur les h“pitaux civils de Paris", Paris, 1805.
Coqueau C.-P., "Essai sur l',tablissement des h“pitaux dans les grandes villes", Paris, 1787.
Daignan G., "R,flexions sur la Hollande, où l'on considŠre principalement les h“pitaux", Paris, 1778.
Desmonceaux A., "De la bienfaisance nationale", Paris, 1789.
"D,tails sur 1',tablissement du Docteur Willis pour la gu,rison des ali,n,s", in BibliothŠque britannique, 1, pag. 759.
Doublet F., "Rapport sur l',tat actuel des prisons de Paris", Paris, 1791.
Doublet F. e Colombier J., "Instruction sur la maniŠre de gouverner et de traiter les insens,s", in Journal de m,decine, agosto 1785, pag. 529.
Dreyfus F., "L'assistance sous la L,gislative et la Convention", Paris, 1905.
Dulaurent J., "Essai sur les ,tablissements n,cessaires et les moins dispendieux pour rendre le service dans les h“pitaux vraiment utile à l'humanit,", Paris, 1787.
Dupont de Nemours P.-S., "Id,es sur les secours à donner aux pauvres malades dans une grande ville", Philadelphia e Paris, 1786. Essarts (des) N., "Dictionnaire universel de police", Paris, 1785-1787, 7 voll.
Francke A.-H., "Pr,cis historique sur la vie des ,tablissements de bienfaisance", in Recueil de m,moires sur les ,tablissements d'humanit,, n. 39, 1804.
Genil-Perrin G., "La psychiatrie dans 1'oeuvre de Cabanis", in Revue de psychiatrie, ottobre 1910.
Gennet, L., "Purification de l'air dans les h“pitaux", Nancy, 1767.
Gruner J.-C., "Essai sur les vices et les am,liorations des ,tablissements de s–ret, publique", in Recueil de m,moires sur les ,tablissements d'humanit,, n. 39, 1804.
Hales S., "A Description of Ventilators", London, 1743.
Imbert J., "Le droit hospitalier de la R,volution et de 1'Empire", Paris, 1954.
Mac Auliffe L., "La R,volution et les h“pitaux", Paris, 1901.
Marsillac J., "Les h“pitaux remplac,s par des soci,t,s civiques", Paris, 1792.

Matthey A., "Nouvelles recherches sur les maladies de 1'esprit", Paris, 1816.
Mercier J.-S., "Tableaux de Paris", Amsterdam, 1782-1788, 12 voll.
Mirabeau H., "Observations d'un voyageur anglais", Paris, 1788.
Mirabeau V., "L'ami des hommes", Paris, 1759, 6 voll.
Moehsen J. C. N., "Geschichte der Wissenschaften in der Mark Brandenburg", Berlin e Leipzig, 1871.
Moheau, "Recherches sur la population de la France", Paris, 1778.
Morel A., "Traiti des d,g,n,rescences", Paris, 1857.
Musquinet de la Pagne, "Bicˆtre r,form,", Paris, 1790.
Pinel Ph., "Trait, m,dico-philosophique", Paris, Anno IX.
Pinel S., "Trait, complet du r,gime sanitaire des ali,n,s", Paris, 1836.
"Plaidoyer pour l'h,ritage du pauvre à faire devant les repr,sentants de la nation" Paris, 1790.
"Pr,cis de vues g,n,rales en faveur de ceux qui n'ont rien", Lons-le-Saulnier, 1789.
"Rapports du comit, de mendicit,, ProcŠs-verbaux de 1'Assembl,e nationale", 1790, tt. XXI, XXII, XLIV.
R,calde (de), "Trait, sur les abus qui subsistent dans les H“pitaux du Royaume", Paris, 1786.
R,gnauld E., "Du degr, de comp,tence des m,decins", Paris, 1828.
Rive (de la), "Lettre sur un nouvel ,tablissement pour la gu,rison des ali,n,s", in BibliothŠque britannique, VIII, pag. 308.
Robin A., "Du traitement des insens,s dans l'h“pital de Bethl,em, suivi d'observations sur les insens,s de Bicˆtre et de la SalpˆtriŠre", Amsterdam, 1787.
Rumford, "Principes fondamentaux pour le soulagement des pauvres", in BibliothŠque britannique, I, pag. 499 e II, pag. 137.
Rush B., "Medicai Inquiries", Philadelphia, 1809, 4 voll.
S,melaigne R., "Ali,nistes et philanthropes", Paris, 1912.
- "Philippe Pinel et son oeuvre", Paris, 1927.
Spurzheim J.-G., "Observations sur la folie", Paris, 1818.
"Table alphab,tique, chronologique et analytique des r,glements relatifs à l'administration des h“pitaux", Paris, 1815.
Tenon J., "M,moires sur les h“pitaux de Paris", Paris, 1788.
Tuetey A., "L'assistance publique à Paris pendant la R,volution", Paris, 1895-1897, 4 voll.
Tuke S., "Description of the Retreat", York, 1813.
Turgot A.-J., "Oeuvres" (ed. Schelle), Paris, 1913-1919, 5 voll.
Wagnitz H. B., "Historische Nachrichten und Bemerkungen Zucht-h„user in Deutschland", Halle, 1791-1792, 2 voll.
Wood, "Quelques d,tails sur la maison d'industrie de Shrewsbury", in BibliothŠque britannique, VIII, pag. 273.
Una bibliografia completa dei testi medici dedicati alle malattie mentali dal quindicesimo al diciottesimo secolo è reperibile in: Laehr H., "Die Literatur der Psychiatrie von 1459 bis 1799", Berlin, 1900, 4 voll.
Col titolo "Gedenktage der Psychiatrie" (Berlin, 1893) lo stesso autore ha pubblicato una cronologia in forma di calendario, della quale però non ci si può fidare ciecamente.